

Ex Bibliotheca ecclesiæ
Collegiatæ Lateranensis ad
S Nicolaum prope Passavium

<36606325280014

<36606325280014

Bayer. Staatsbibliothek

Ph.pr. 846-1

<36622422070016

<36622422070016

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Pr. 846 (1
(Vol. I)

Michaelis

Philos. Noviss. 2383.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

R

B 30

Bayerische Staatsbibliothek München

Ueber die

sittliche Natur

und

Bestimmung des Menschen

Ein Versuch

zur Erläuterung über I. Kant's Kritik der praktischen Vernunft

von

Christian Friedrich Michaelis

In Freiheit ist der Tugend Wurzel; und Freiheit ist der Tugend Frucht. Sie ist die reine Liebe des Guten, und die Allmacht dieser Liebe. Ein hohes Wesen! wie die Gottheit verborgen — und zudringlich, wie die Gottheit! Denn allein durch Freiheit fühlt sich der Mensch als Mensch; durch sie allein ist Selbstachtung und Zuversicht, Wort und Glaube, Friede, Freundschaft, feste Treue möglich, worauf unter Menschen Alles beruht. —

F. H. Iacobi (Woldemar 2. B. S. 240)

Erster Band

die Grundlehren der Moral und des Naturrechts betreffend

Leipzig, 1796
bei Iohann Gottlob Beigang

Wie man die Gottheit geleugnet hat; so läſst sich auch an Freiheit und an Tugend zweifeln: weil wir nicht ergründen und erklären können, wie sie sind und wie sie wirken; weil wir sie nicht sinnlich machen, sie dem Sinnlichen nicht unterwerfen, dem Sinnlichen nicht dienstbar machen — Freiheit und Tugeud nicht in ihr Gegentheil verwandeln, in ihr Nichtsein auflösen können.

Besser leuchten allerdings dem Erdensohne Tyrannei und Knechtschaft ein. Der Lust will er dienen, und er will sich scheuen vor dem Schmerz. So gesinnt entsetzt er sich vor dem Wesen der Freiheit, welches ist, zu herrschen über Begierde und Abscheu; zu verachten iede Lust und ieden Schmerz, die sie nicht selbst erzeugte; alleinthätig zu erwecken, hervorzubringen, zu erschaffen in des Menschen Brust seinen Haſs und seine Liebe, und aus seiner Seele Alles zu vertilgen, was nicht unvergänglich ist.

F. H. Iacobi (Woldemar 2. B.)

Bayerische Staatsbibliothek München

Vorrede

Die Frage über die menschliche Bestimmung hat schon in Rücksicht auf ihre Möglichkeit und ihren Ursprung etwas Befremdendes und Verwunderns würdiges, und interessirt von selbst für ihre sorgfältige Erwägung, und für ieden Versuch, sie gründlich zu beantworten. Daſs eine solche Frage vom Menschen aufgeworfen werden konnte, muſs schon mit Achtung für sein inneres Wesen erfüllen; durch den bloſsen Gedanken seiner Bestimmung erhebt sich der Mensch schon über die Thierheit, entwindet sich dem Zwange der Naturgewalt, und tritt in das Reich der Vernunft und Freiheit ein. Dieser Gedanke läſst sich so wenig aus dem Naturmechanismus und dem blinden Triebwerke der Erscheinungen erklären, daſs er vielmehr auf eine geistige Lebensquelle hindeutet, aus welcher auch höchst wahrscheinlich die Beantwortung iener Frage und der Stoff zur Idee unsrer Bestimmung geschöpft werden muſs. Ich

will

will versuchen, zur Vorbereitung der folgenden Abhandlungen, den Begriff der Bestimmung des Menschen vorläufig zu entwickeln.

Ist die Richtung, durch welche ein Wesen seine Bestimmung erreicht, oder sich ihr wenigstens nähert, unvermeidlich nothwendig für dasselbe, so heifst sie, nach ihrem Einflusse auf denkende und freie Wesen, Schicksal überhaupt; Verhängnis aber insbesondere, sofern in dieser Lage den Menschen eine bange Nacht der Unbegreiflichkeit drückt; in Bezug auf Lebende und Leblose überhaupt, Naturlauf und Gang der physischen Ereignisse. Diese physisch-nothwendige Bestimmung, der Lauf der Natur in der Entwicklung physischer Begebenheiten, läfst sich nur historisch untersuchen und erkennen: hier wollen wir nur wissen, was da ist und geschieht, und was die Natur nach ihren Gesezzen in ihren Erscheinungen bewirkt, nicht was wir (im Gegensatze der blofsen Natur, als freie Wesen) nach der Vorstellung gewisser Gesetze erreichen, bewirken und beabsichtigen sollen; über die mechanische Richtung und Veränderung der Dinge nach physischen Regeln können wir nur durch Erfahrung belehrt werden. Denken wir uns aber unter Bestimmung eine solche Richtung, zu der uns wohl die Bahn vorgezeichnet und das Ziel vorgesteckt, deren Gang aber keinesweges unvermeidlich bestimmt ist; so reichen

chen wir mit blos empirischer Nachforschung und historischer Untersuchung nicht aus, sondern bedürfen gewisser ursprünglicher Grundsätze a priori, um über das Ziel, welchem, und über die Art, wie wir demselben uns nähern sollen, mit uns einig zu werden. Denn hier kann ia gar nicht die Rede von demienigen seyn, was wir in der Sinnenwelt antreffen, was im gewöhnlichen Leben zu geschehen pflegt, und was nach dem Naturlaufe zu fürchten oder zu hoffen ist. Wir wollen vielmehr darüber Belehrung und Gewifsheit erlangen, ob und in wiefern wir die Natur und Alles, was uns innere und äufsere Erfahrung darbietet, so weit unsre Willkür reicht, auf eine bestimmte Art und Weise (zu der uns vorläufig eigene Gefühle anleiten) behandeln und modificiren, oder im Gegentheile dem sinnlichen Mechanismus überlassen, und im erstern Fall, nach welchem Gesetze wir aufser uns wirken und unser ganzes Verhalten einrichten sollen. Die sinnliche Natur, wahrnehmbare Handlungen, sinnliche Gefühle und Neigungen, und Alles, was vor unsern Augen vorgeht, oder sich unserm Herzen nähert, ist nichts als Stoff, den wir so oder anders behandeln, zu unserm oder fremdem Vortheil oder Nachtheil gebrauchen, kurz mannichfaltig modificiren und verschiedenen Zwecken gemäs verschiedentlich abändern, an uns ziehen, oder von uns entfernen können: wie wir uns nun zu den Erfahrungsgegenständen und zur ganzen Erfahrung

 selbst

selbst zu verhalten, den Stoff möglicher Handlungen zu beurtheilen und zu behandeln haben, davon kann uns die Erfahrung selbst keine Nachricht geben; die Form unsers Verfahrens mufs sich a priori aus der ursprünglichen Einrichtung unsers Gemüths, aus der Grundbeschaffenheit und den nothwendigen Gesetzen unsers Geistes ergeben, die freilich nur an einem gegebenen Stoffe sichtbar werden, und in wirklichen Handlungen zum empirischen Bewufstsein gelangen können, ob sie gleich ihrem Grunde nach keineswegs aus irgend einer sinnlichen Quelle sich ableiten lassen. Die Erfahrung kann uns zwar vom Erfolg gewisser Handlungen belehren, und es könnte die Frage entstehen: ob und in wiefern wir um eines solchen Erfolges willen auf diese oder iene Art handeln sollten, und ob und in wiefern die vorhergesehenen Folgen die Art unsers Verhaltens zu bestimmen hätten? aber die Frage wäre dann doch immer von einem Verhältnis irgend eines äufseren Gegenstandes zu unserm Gemüthe. Die Beurtheilung dieses Verhältnisses gewisser Erfahrungsgegenstände zu unserm Gemüth könnte ihrer Form nach eben so wenig aus blofsen Wahrnehmungen geschöpft werden, als das Gesetz, nach welchem wir dieses oder ienes Verhältnis der Dinge zu uns zum Bestimmungsgrunde unserer Handlungen zu machen hätten. Das Princip der Beurtheilung der Handlungen nach ihren Folgen und nach ihrem Einflusse auf den Menschen mufs also vor aller Erfahrung im

Geiste

Geiste desselben liegen, gesetzt auch, die menschliche Bestimmung sollte erst durch Abwägung der in der Erfahrung vorkommenden Folgen gewisser Handlungen eingesehen werden: um aber einen entscheidenden Ausspruch über dieselbe zu thun, müſste doch etwas Letztes und Nothwendiges in der menschlichen Natur aufgefunden werden, auf das sich alles Andere, als bloſses Mittel, wie auf den Endzweck, zurückführen lieſse, und zwischen welchem und allem Aeuſseren die möglichste Uebereinstimmung hervorzubringen, die Bestimmung des Menschen ausmachen würde.

Wollen wir den Gedanken von einem Zweck des menschlichen Daseins, und von einem Ziele, welches der Mensch bei seinem Thun und Lassen stets vor Augen haben müsse, nicht vor der Untersuchung vorher als grundlos und schwärmerisch verwerfen und mit der absprechenden Behauptung abweisen, daſs die Natur schon auch mit der Menschheit ungestört ihren Gang nehmen, und Schicksal und Zeit Alles an sein Ziel bringen werde, ohne daſs der Mensch besonders nöthig habe, über das, was man Pflicht und Verbindlichkeit nenne, nachzudenken und den Resultaten seiner Untersuchung gemäs gewisse Maasregeln zu nehmen; wollen wir nicht vor irgend einer Erforschung menschlicher Geistesangelegenheiten und reiner Vernunftbedürfnisse einen niederbeugenden Fatalismus und Materialismus an die Stelle der trostvollen

len Lehren von Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit setzen, und alles Nachdenken über die Beschaffenheit und die Gesetze unsers Gemüths für entbehrlich und zwecklos erklären; — so müssen wir, aus praktischem Interesse, den nothwendigen Regeln des Denkens und Urtheilens gemäs, eine Prüfung und Untersuchung der innern Natur unsers Geistes vornehmen, um über seine Triebe, ihre nothwendigen Gegenstände, und die Vermögen und allgemeinen Mittel, die ersteren zu befriedigen, und eben dadurch über die Bestimmung der Menschheit, mit uns einig zu werden.

Die logische Richtigkeit unsers Verfahrens bei der Untersuchung über die Gegenstände der praktischen Philosophie, und bei der Entwicklung ihrer Resultate, mufs nach theoretischen Regeln beurtheilt werden, die sich als bekannt voraussezzen lassen. Allein die Gegenstände, um die es uns in der praktischen Philosophie zu thun ist, der Inhalt der Ideen, die sie aufstellen soll, welcher den nothwendigen Denkgesetzen gemäs aufgesucht, unterschieden, entwickelt und geordnet werden mufs, läfst sich keinesweges durch das logisch-richtige Verfahren selbst erst hervorbringen und im Gemüth festsetzen. Die philosophirende Vernunft hat es hier blos mit sorgfältigen Entdekkungen, richtigen Unterscheidungen, Ableitungen, Folgerungen und Voraussetzungen zu thun; den Stoff und Inhalt ihrer aufzustellenden Begriffe aber

mufs

mufs sie theils aus etwas Positivem und Unumstöfslichem im menschlichen Gemüthe, theils aus den Ideen hernehmen, durch welche sie sich gewisse nothwendige und allgemeine Thatsachen des Geistes allein begreiflich machen kann; hierbei mufs sie alle anmaafsende Entscheidungen, welche aus einer vermeinten Kenntnis der Dinge an sich hergenommen sind, vermeiden, und nie die Schranken ihrer Einsicht aus den Augen setzen; sie darf aber eben so wenig aus voreiligen Besorgnissen oder Hoffnungen gegen die Rechtmäfsigkeit ihres Verfahrens mistrauisch werden, noch sich, vorgefafsten Meinungen zu Folge, von nothwendigen Regeln Ausnahmen erlauben.

In wiefern sich die praktische Philosophie von theoretischen Wissenschaften (als Moralphilosophie von der Naturphilosophie) unterscheiden soll, hat sie Gesetze aufzusuchen, welche sich nicht auf Erkenntnisse, sondern auf Handlungen beziehen. Um zu dem Begriff solcher praktischen Gesetze zu gelangen, oder, wenn dieselben schon im Bewufstsein des gesunden Verstandes enthalten sind, ihren unterscheidenden Charakter und ihre Gültigkeit darzuthun, mufs sie nothwendig auf letzte Thatsachen des Gemüths zurückgehen, und die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derselben aus Grundsätzen a priori, die unsern Erkenntnissen zum Grunde liegen, und ohne welche die Möglichkeit der letztern nicht begreiflich wäre, rechtfertigen.

Die praktische, wie die theoretische, Philosophie würde keine Festigkeit haben, ia sowohl ihrem Inhalte als ihrer Form nach ungedenkbar seyn, ohne die Idee des menschlichen Geistes, als absoluten Ich, im Gegensatze mit irgend einem Nicht-Ich, dem Philosophiren zum Grunde zu legen, und von ihrer (wenigstens stillschweigend vorausgesetzten) Gültigkeit auszugehen. Aufserdem würde uns nach den unvermeidlichen Denkgesetzen selbst die Möglichkeit des Bewufstseins unbegreiflich seyn. Hat sich das Ich nicht selbst schlechthin gesetzt, und existirt es in sofern nicht unbedingt; so kann es sich auch kein Nicht-Ich entgegensetzen. Ohne ein absolutes (durch sich selbst gesetztes, alle Realität in sich vereinigendes) Ich könnte es kein bedingtes, empirisches, durch Beziehung auf ein Nicht-Ich beschränktes Ich geben. Das unbedingte Seyn des Ich müssen wir daher allem Bewufstsein und allem Vorstellen zum Grunde legen. Ungeachtet der menschliche Geist nur mit der Erfahrung, die von etwas aufser ihm abhängt, zum Bewufstsein seiner selbst gelangen kann, und ihm selbst nur in sofern wirkliches Dasein zukömmt, als er sich seiner bewufst ist, und ungeachtet er nicht ohne Verbindung mit Etwas aufser ihm, mithin nicht ohne Vorstellung, von uns als Mensch sich denken läfst; so erhält er doch nicht erst durch die Erfahrung mittelst äufserer Eindrücke seine Existenz überhaupt; vielmehr zeigt die theoretische Philosophie,

phie,

phie, dafs unser Geist sich nichts entgegensetzen, sich auf keinen Gegenstand beziehen, mithin keine Erfahrung machen könnte, wenn er nicht als reines Ich, als Geist im engsten Sinn, als sich selbst schlechthin setzend, d. h. nach seinem unbedingten Seyn und selbstthätigen Charakter vor und unabhängig von aller Erfahrung, vorausgesetzt würde. *) Wir können also nicht sagen: der Mensch ist darum, weil etwas Andres ist; sondern umgekehrt: wäre der Mensch nicht, als reines Ich (reine Vernunft oder Geist), so könnte er sich nichts entge-

*) Folgende Stelle in Kants Krit. d. reinen Vernunft (s. die Allgemeine Anmerk., den Uebergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend) scheint zum Theil die Ideen anzudeuten, deren tiefsinnige Ausführung man dem Herrn Professor Fichte in seiner Grundlage der Wissenschaftslehre verdankt: „Gesetzt (sagt Kant) es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht blos logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unsers eigenen Daseins als gesetzgebend, und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen; so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, dafs im Bewufstsein unsers Daseins a priori Etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann."

entgegensetzen; es könnte folglich nichts Anderes, nichts ausser ihm, kein Nicht-Ich, überhaupt keinen Gegenstand für ihn geben. Ohne Voraussetzung des absoluten Seyns unsers Geistes, wiefern er Sich selbst ohne weitern Grund schlechthin setzt, und durch nichts Höheres bestimmbar ist, wäre die Freiheit des Willens so wenig als die praktische Vernunft denkbar, durch welche wir den Zweck unsers Seyns in uns selbst haben, und schlechterdings nicht als bloſse Mittel, wie Sachen im Verhältnis zu Personen, betrachtet und behandelt werden dürfen.

Der Mensch hat praktische Vernunft, d. h. seinem Geiste ist praktische Vernunft wesentlich, in wiefern er reines Ich ist, das aller Erfahrung vorhergeht und zum Grunde gelegt werden muſs, in wiefern er, als übersinnliches Subiekt, an sich selbst existirt, unabhängig von sinnlichen Bedingungen; die Naturgesetze seines absoluten Seyns aber für das empirisch-bedingte Ich, im endlichen Dasein, ein Sollen ausdrükken und als Gebote gelten, die nur von der (im absoluten Ich ursprünglich vorhandenen) Freiheit des empirischen Ich, durch eine Annäherung zum Vernunftideale ins Unendliche, realisirt werden können. Die reine Vernunft, die Vernunft an sich selbst, ist praktisch für das sinnlich-bedingte Wesen, sofern der Menschheit ein reines absolutes Seyn zum Grunde

Grunde liegt, welches für das empirische und bedingte Dasein (für Existenz in Zeit und Raum, d. h. für das Leben) unbedingte gesetzliche Gültigkeit hat. Dem sinnlichen, nicht durch sich selbst allein bestimmten, sondern von Etwas aufser seinem reinen Selbst (obgleich nicht ohne dessen eigne Thätigkeit) abhängigen Wesen kündigt sich die reingeistige Existenz durch unbedingte Foderung als Gebot der reinen Vernunft an. Nun müssen wir das reine unbedingte Selbst, das Ich, als absolute Einheit, von allen Erfahrungswesen, deren Charakter Vielheit und Mannichfaltigkeit ist, unterscheiden. Es liegt in dem ursprünglichen Wesen unsers Geistes das Gesetz seiner vollkommenen innern Uebereinstimmung und Eintracht mit sich selbst. Das Ich würde sich selbst aufheben, wenn es seine Einheit, seine unbedingte Beharrlichkeit und die innere Harmonie aller seiner Kräfte aufgeben, sich mit sich selbst entzweien und in Widerspruch sezzen wollte. Aller Widerstreit ist dem höchsten unbedingten Princip unserer reingeistigen Natur und Bestimmung entgegen: sie fodert durchgängige Uebereinstimmung mit sich selbst. Eben hierin besteht das oberste unbedingte Moralprincip, welches alle Disharmonie vom Menschen ausgeschlossen, alle seine Kräfte und Thätigkeiten zusammenstimmend gemacht, und die vollkommenste Einheit seines Wesens erhalten und befördert wissen will. Diese allgemeine und ewige Uebereinstimmung des vernünf-

vernünftig sinnlichen Wesens mit sich selbst ist das unerreichbare Ziel seines unaufhörlichen Strebens, und der Gegenstand eines Triebes, welcher, weil er sich aufs Handeln der Besonnenheit bezieht, praktische Vernunft heifst. Durch diesen Trieb kündigt sich dem Bewufstsein im Gewissen und im moralischen Gefühle der Selbstachtung die reine Vernunft in ihrer über alles Sinnliche erhabenen Selbstständigkeit und Würde an. Nur aus einem solchen Triebe der eigentlichsten Persönlichkeit läfst sich der Charakter der Pflicht und des Rechts in ihrer unnachlafslichen Strenge und feierlichen Gestalt erklären. Durch diesen Trieb unsers ursprünglichen Wesens wird es uns nothwendig, die Natur als Mittel für unsre Vernunft zu behandeln und gleichsam zu beherrschen, weil wir unsre Selbstheit verleugnen und aufheben würden, in wiefern wir diese der Sinnlichkeit und den empirischen Wesen der Natur unterordneten. Es ist ewiges Grundgesetz unsers wahren Lebens und Daseins, unsre Einheit, Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit gegen allen Widerstreit der Natur zu behaupten; Alles, was von uns abhängt, und nicht den Charakter der Freiheit und Vernünftigkeit an und in sich trägt, so zu behandeln und umzubilden, dafs es als Mittel zur Befriedigung der reinen Vernunft dienen, und also mit unsern praktischen Begriffen und so mit dem reinen Ich immer mehr übereinstimmen, und eben dadurch die Eintracht mit uns selbst befördern könne.

Iener moralische Trieb wirkt und offenbart sich nach seinem übersinnlichen Ursprunge im Menschen, wenn er durch äufsere Veranlassungen geweckt, und durch uneigennützige Handlungen zum empirischen Bewufstsein gelangt ist, ehe der Begriff von Freiheit sich gebildet haben kann: er wirkt vielmehr unwillkürlich, und anfangs selbst ohne dafs sich der Mensch seiner Thätigkeit deutlich bewufst ist: aber er führt uns in seiner Lebendigkeit augenblicklich zur Idee der Freiheit, indem er uns eine Handlungsweise offenbart, welche der sinnlich-bedingten, auf empirischen Neigungen beruhenden, entgegengesetzt ist, als solche den physischen Mechanismus ausschliefst, und sich nur durch freie Selbstthätigkeit von einem sinnlich-vernünftigen Wesen geltend machen und behaupten läfst. Den Charakter, welchen das reine Ich durch sich selbst hat, soll das empirische annehmen; es mufs also zu dieser Annahme bestimmbar seyn, mufs reinvernünftig wollen können, und folglich Freiheit besitzen. Diese Freiheit des Wollens verdankt das empirisch-bedingte Ich dem reinen, d. h. der Mensch seiner übersinnlichen hyperphysischen Natur, in welcher allein die Kraft zur Selbstbestimmung enthalten seyn kann. Es ist mit dem Wesen des Menschen ein Trieb verwebt, durch welchen sich die Urkraft seines Geistes äufsert, und von welchem man sagen kann, dafs er ursprünglich weder sich selbst noch seinen Gegenstand kenne: denn dieser Trieb tritt erst dann ein

in

in das empirische Bewufstsein, wenn seine Stetigkeit unterbrochen wird, eine Unterbrechung, welche wir bildlich aus einem Anstofs von aufsen, aus einem Eindruck erklären, ohne damit etwas Andres kenntlich zu machen, als eine Beschränkung, die nicht aus der reinen Thätigkeit des absoluten Ich, sondern nur aus einer Wechselwirkung desselben sich erklären läfst, auf welche sich Vorstellung und Bewufstsein gründen, deren Möglichkeit uns aber nicht weiter begreiflich ist. Dieser Trieb, welchen wir, weil er auf Identität, Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit dringt, den reinen Trieb der Selbsterhaltung*), oder auch den Vernunft- oder Freiheits-Trieb nennen können, begründet unsre Persönlichkeit; in ihm ist das Schlechthin-Unbedingte, Absolute enthalten, auf welches alle Pflicht, alle moralische Würde, alles Handeln um des Handelns selbst willen, zurückgeführt werden mufs. Es liegt in dem Wesen dieses Triebes nach Wiederherstellung der Stetigkeit und Einheit seines Wirkens zu streben, wenn dieselbe durch das Mannichfaltige empirischer Eindrücke unterbrochen und gestört worden ist. Auf seiner unbedingten Foderung einer durchgängigen Eintracht und steten Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst (zu welcher sowohl harmonische Thätigkeit seines Willens, als gleichförmige Ausbildung und Wirksamkeit der ihm zu Gebote stehen-

*) Herr Bendavid scheint in seinem vortrefflichen Versuche über das Vergnügen dieselbe Idee mit dieser Benennung zu verbinden.

stehenden Kräfte erfodert wird) gründet sich die moralische Nothwendigkeit, das Sinnliche und Empirische dem Vernünftigen und Geistigen unterzuordnen, nach reinen Vernunftzwecken zu behandeln, das Rohe und Physische so viel möglich auszubilden, zu erhöhen und zu veredlen, kurz die sinnliche Welt zur Idealwelt der Vernunft und Freiheit emporzuheben, und den Geist der letzteren in der ganzen Natur immer inniger und allgemeiner herrschend zu machen. Ohne Voraussezzung ienes unbedingten Triebes würde es nicht unsittlich seyn, seine ganze Kraft an die physische Natur zu verlieren, die ganze Art des Lebens und Verhaltens von der Organisation, dem Spiele der Begierden und der Macht der sinnlichen Eindrücke leidentlich bestimmen zu lassen, und alle Selbstthätigkeit der Naturgewalt preis zu geben.

F. H. Iacobi deutet besonders in Allwills Briefsammlung (Königsberg 1792) mehrmals mit hohem Gefühl auf diesen Trieb hin, den er in der Vorrede S. XVI ff. unter dem Namen eines Instinkts genau erklärt: „Ich nenne Instinkt (heifst es daselbst) dieienige Energie, welche die Art und Weise der Selbstthätigkeit, womit iede Gattung lebendiger Naturen, als die Handlung ihres eigenthümlichen Daseins selbst anfangend und alleinthätig fortsetzend gedacht werden mufs, ursprünglich (ohne Hinsicht auf noch nicht erfahrne Lust und Unlust) bestimmt.“

„Der Instinkt sinnlich vernünftiger (d. i. Sprache erzeugender) Naturen hat, in sofern

diese Naturen blos in ihrer vernünftigen Eigenschaft betrachtet werden, die Erhaltung und Erhöhung des persönlichen Daseins (des Selbstbewufstseins; der Einheit des reflektirten Bewufstseins mittelst kontinuirlicher durchgängiger Verknüpfung: — Zusammenhang —) zum Gegenstande; und ist folglich auf Alles, was dieses befördert, unausseizlich gerichtet.“

„In der höchsten Abstraktion, wenn man die vernünftige Eigenschaft rein absondert, sie nicht mehr als Eigenschaft, sondern ganz für sich allein betrachtet: geht der Instinkt einer solchen blofsen Vernunft allein auf Personalität, mit Ausschliefsung der Person und des Daseins, weil Person und Dasein Individualität verlangen, welche hier nothwendig wegfällt.“

„Die reine Wirksamkeit dieses letzten Instinkts könnte reiner Wille heifsen. Spinoza gab ihr den Namen: Affekt der Vernunft. Man könnte sie auch das Herz der blofsen Vernunft nennen. Ich glaube, dafs, wenn man dieser Indikation philosophisch nachgeht, mehrere schwer zu erklärende Erscheinungen, auch die eines unstreitig vorhandenen kategorischen Imperativs der Sittlichkeit, seines Vermögens und Unvermögens, sich vollkommen begreiflich werden finden lassen. Man mufs aber zugleich auf die Funktion der Sprache bei unseren Urtheilen und Schlüssen wohl Acht haben, damit man durch

Instan-

Instanzen, welche nur auf etwas schwer zu enträthselnden Wortspielen beruhen, nicht irre oder muthlos gemacht werde."

Folgende vortreffliche Stellen will ich bei dieser Gelegenheit ins Andenken zurückrufen, oder zur weitern Empfehlung des genannten geistvollen Werkes herausheben: (S. 216. 217) „Eine Liebe ist dem Menschen gegeben, die den Tod unter die Füfse tritt, keinen Schmerz achtet und keine Lust. Ihr Saame geht auf in der Anschauung, Bewunderung und Achtung eines Andern. Alsdann verliert der Mensch sein Leben, um es zu gewinnen. Es erwacht der Instinkt seiner vernünftigen Natur welcher nicht die Seele des Leibes, sondern des Geistes Seele zu erhalten, empor zu bringen, herrschend zu machen strebt. Und hiermit, mit der Einsetzung einer Liebe, die den Tod überwindet und Unsterblichkeit gebiert, hat die Welt angefangen."

„Die Geheimnisse der Liebe und des Lebens durchdringt kein menschlicher Blick. Alles regsame Dasein fängt mit einer Begierde an, die ihren Gegenstand nicht kennt. Später und nur hier und da lüftet der leitende Trieb ein wenig seinen dichten Schleier. Aber iedes Leben, auch das dunkelste fodert seine Erhaltung mit einem Nachdrucke, der sein Recht ist. Der Nachdruck des am tiefsten verborgensten Lebens ist der mächtigste, und heilig über alles ist sein Recht."

(S. 299. 300) „Der Trieb der vernünftigen Natur zum an sich Wahren und Guten ist auf ein

Dasein an sich, auf ein vollkommenes Leben, ein Leben in sich selbst gerichtet; er fodert Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit, Freiheit! — Ewiges Leben ist das Wesen der Seele, und darum ihr unbedingter Trieb." —

„Nur so viel ist Gutes am Menschen, nur in so weit ist er sich und Andern etwas werth, als er Fähigkeit zu ahnden und zu glauben hat. Es liegt in der Natur des endlichen, nur mittelbar, d. i. sinnlich erkennenden Wesens, daſs ihm Wahrheit, daſs ihm eigentliches Dasein und Leben, so wenig ganz aufgedeckt, als ganz verborgen seyn kann. Sympathie mit dem unsichtbaren Wirklichen, Lebendigen und Wahren ist Glaube. Ie mehr Sinn iemand für das Unsichtbare in der Natur und im Menschen zeigt; ie wirksamer und thätiger aus dem Unsichtbaren in ihm selbst er sich beweiſset; für desto vortrefflicher müssen wir ihn achten, und achten wir ihn allgemein."

Desselben Verfassers Woldemar (Königsb. 1794) begeistert durch ähnliche Mittheilung der edelsten Vernunftgefühle, denen dieselben moralischen Ideen zum Grunde liegen.

Worauf Platon und Aristoteles schon hinleiteten, zu dem hat uns die neueste Philosophie immer mächtiger emporgehoben, indem sie die Ahndungen der bessern Menschen durch die Resultate ihrer tiefsten Untersuchungen bestätigte. Vorzüglich haben Kant und Reinhold durch Entwicklung, Reinigung, Befestigung und Belebung iener moralischen Ueberzeugungen sich ein unsterb-

unsterbliches Verdienst erworben. Um so mehr Dank verdienen die Männer, deren gründlicher Untersuchungsgeist immer noch weiter vorzudringen strebt, und welche durch die schärfste Bestimmung der Begriffe, die höchste Abstraktion und die genaueste Konsequenz ihres Räsonnements ienen unschätzbaren Bemühungen einen noch bestimmteren und daurenderen Einfluſs zuzusichern suchen.

Der Werth der Moralphilosophie von C. C. E. Schmid (3. verm. Ausg. Iena 1795. 8.) ist allgemein anerkannt. Bei diesem meinem Versuche über Kants Krit. d. prakt. Vern. konnte ich iedoch ienes schätzbare und reichhaltige Werk nicht benutzen, sondern folgte gröſstentheils blos meinem durch die Kantische Kritik geleiteten Ideengange. Man wird aber bemerken, daſs ich die mir früher bekannt gewordenen Reinholdischen Briefe über die Kantische Philosophie bei meiner Ausarbeitung mit zum Grunde legte. Daſs die neueste Bearbeitung der theoretischen und praktischen Philosophie, welche man dem tief eindringenden Blick und ruhmwürdigen Eifer des Herrn Prof. Fichte verdankt, und mit deren Zweck und Sinn ich vorzüglich durch Herrn M. Schellings belebte und gedrängte Darstellung näher bekannt geworden zu seyn glaube, vielleicht zu wenig wesentlichen Einfluſs auf meine Darstellung gehabt hat, rechne man auf nichts weniger, als auf Mangel der Achtung für iene Philosophie (welche, wie mir scheint, die freiesten und eben darum schätzbarsten Aussichten eröffnet), sondern auf die Be-

sorgnis, ihre neuen, mir noch nicht hinlänglich geläufigen, Lehren etwa nicht recht zweckmäfsig anzuwenden. Uebrigens konnte ich so wenig zu meinem Vermögen das Zutrauen, als die darauf zu gründende Absicht haben, durch diesen Versuch für vollendete Selbstdenker irgend etwas Belehrendes und der Form oder dem Inhalte nach Neues mitzutheilen: mein Zweck war vornehmlich auf angehende Selbstdenker und iunge Freunde der kritischen Moralphilosophie gerichtet, mit deren Methode und wichtigen Lehren ich sie gern so bekannt machen wollte, dafs sie dadurch zum eigenen weiteren Prüfen und Studiren derselben aufgemuntert würden. Diese Abhandlungen sind auch gröfstentheils nichts anders, als akademische Vorlesungen, welche ich im Winter 1793—94 ausgearbeitet hatte, und denen ich durch die gegenwärtige Bekanntmachung einen weiteren und hoffentlich nützlicheren Wirkungskreis eröffnen wollte. — Der zweite Band dieses Versuches wird von den Gründen und Gegenständen der religiösen Ueberzeugungen und von der sittlichen Bildung des Menschen handeln, und in nächster Michaelismesse 1796 erscheinen.

Leipzig, im December 1795.

Ein-

Eintheilung

des ersten Bandes

Einleitung Seite 1

Erstes Buch

Die Analytik der reinen praktischen Vernunft 11

Erstes Hauptstück

Von den praktischen Grundsätzen 18

I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft 113

II. Von dem Befugnisse der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen Gebrauche für sich nicht möglich ist 155

Zweites Hauptstück

Von dem Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft 147

Tafel der Kategorieen der Freiheit 198

Die Typik der reinen praktischen Urtheilskraft 199

Drittes Hauptstück

Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft Seite 216

Eingeschaltete allgemeine Theorie des Rechts 285

Anhang des ersten Buches

Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft 348

Kurze Darstellung der Reinholdischen Theorie von der Freiheit des menschlichen Willens 363

Wie läſst sich die Ueberzeugung von der Freiheit mit der Annahme des Weltschöpfers vereinigen? 420

Ein-

Einleitung

Die Untersuchungen über die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen setzen ein gewisses praktisches Interesse voraus, auf welches bei Iedem, dem die Begriffe von Pflicht und Recht, Verdienſt und Schuld, Sittlichkeit und Unsittlichkeit, Belohnung und Strafe, nicht gleichgültig sind, mit Grunde gerechnet werden kann. Daſs es moralische Verbindlichkeiten gebe, ist zu keiner Zeit aus fester Ueberzeugung geleugnet worden; nur über die Erklärungsart, über den Grund derselben ist man uneinig gewesen. Ein groſser Theil der Menschen überhaupt, und selbſt scharfſinniger Denker insbesondere, verkannte bisher und verkennt noch immer das Wesen seiner sittlichen Anlage, sein edleres Selbst, seine höhere Bestimmung, ſeine Freiheit und Selbstständigkeit. Die Meisten und oft die Kultivirtesten bestimmen das, was geschehen soll, nach demienigen, was wirklich am häufigsten geschieht; das, was die Allermeisten, wenigstens dem äuſsern Scheine nach, thun oder lassen, giebt ihnen, unter gewissen sehr willkürlichen Bestimmungen, die Regel des moralischen Verhaltens an die Hand. Manche haben an einer reinen Sittenlehre weiter nichts auszusetzen, als daſs sie nicht ins gemeine

Leben übergehen könne, dafs sie zu hoch für Menschen, dafs sie überspannt fei, fo fehr auch ihre Erhabenheit übrigens geschätzt werden müsse. Nach ihrer Meinung schwebt uns doch eigentlich kein wahres Ideal der reinsten Seelengüte vor, dem wir unermüdet nachstreben, das wir in unserm Lebenswandel nach dem besten Vermögen ausdrücken sollen; nach ihrer Meinung ist in unserm reinen ursprünglichen Selbſt nichts enthalten, was uns über alles Fremdartige und Zufällige, das Organisation, Erziehung, Kultur, Gewohnheit an uns gebracht haben mögen, hoch emporhebt, was uns unsre freie Selbstthätigkeit und Persönlichkeit, unsre höhere Bestimmung zu einem übersinnlichen moralischen Reiche verbürgt. Alles, was wir werden sollen und können, wird ihrem Sinn zufolge durch das bestimmt, was die Meisten zufälliger Weise durch den Mechanismus der Natur, durch physische Einflüsse einfacher oder zusammengesetzter Art, ohne eigentliche Selbstthätigkeit geworden sind; wir dürfen uns eine Moral nach unserer Bequemlichkeit bilden; die Neigung bestimmt unsre Pflicht, auf Wünsche und physische Kraft gründet sich unser Recht. Alle Pflicht beruhete mithin auf Eigennutz; es gäbe keine Verbindlichkeit ohne die zum Grunde gelegte Aussicht auf gewissen Vortheil; Aufopferung für die Pflicht wäre Thorheit, Lebensklugheit alles, was die Sittenlehre einschärfen könnte; Weisheit wäre ein Ideal, welches für den Menschen gar nicht gehörte.

Aber mit einem solchen System können sich nur die beruhigen, welche der Sinnlichkeit zu viel Gewalt über sich eingeräumt, die Würde der Vernunft aus Eigenliebe verleugnet, und das moralische Gefühl erstickt haben. In ihnen wirkt die

Ver-

Vernunft nur theoretisch, d. h. nur in Beziehung auf Denken und Anschauen, in wiefern es den Genufs bestimmt; die Vernunft dient in ihnen der Sinnlichkeit, anstatt über sie zu herrschen. Sie handeln nicht durch Vernunft; denn sie gebrauchen sie nicht praktisch. Die praktische Vernunft haben sie gleichsam eingeschläfert, sie vernehmen blos die Stimme des Gelüstens, und sind gegen die Stimme des Gewissens taub. Nach ihrem System herrscht die blofse Natur in ihnen und aufser ihnen, Alles wird durch die physischen Triebe und durch die Eindrücke der Aufsenwelt bestimmt, sie kennen keine wahre Freiheit, der Mechanismus in ihrer Moral ist nur um etwas feiner als in ihrer Physik.

Aber mit einem solchen System können sich die nicht beruhigen, die sich einer praktischen Vernunft, einer sittlichen Anlage bewufst sind. Diese Anlage kündigt sich im moralischen Gefühl und Gewissen an, sie entdeckt sich in einer Unzufriedenheit mit dem, was wir innerlich sind, in dem Streben, besser zu werden, als wir sind, und Andern, was sie zu unserer Veredlung thaten, nach Möglichkeit vergolten zu wissen. Diese sittliche Anlage entdeckt sich in der Unzufriedenheit mit allem blos Sinnlichen, Mechanischen, Thierischen, in dem kein Geist sichtbar ist, das nicht als Zweck an sich betrachtet und behandelt werden kann; sie entdeckt sich in einem Streben nach Harmonie der Gesinnungen und Handlungen. Wir fühlen unsre sittliche Anlage in dem Vermögen, Güter und Freuden um der Pflicht willen aufzuopfern, alle Vortheile aus dem Sinn zu schlagen, sobald eine uneigennützige That oder Unterlassung das Einzige ist, durch welches die Würde der

Menschheit in uns erhalten werden kann. Sobald wir einmal das, was vom Zufall abhängt, was die äufseren Umstände thun, von demienigen unterscheiden, was vom Willen abhängt, was wir selbst thun, sobald wir anfangen, den Erfolg von dem Entschlufs und von der Gesinnung, die Selbstbestimmung von dem Bestimmtwerden, die Freiheit vom Zwange der Nothwendigkeit zu unterscheiden; dann können uns tiefere Untersuchungen über die Gründe desienigen, was Moralisch oder Sittlich heifst, was als Schuld oder Verdienst zugerechnet wird, nicht gleichgültig seyn. Ist aber die Moralität in uns schon in lauterer Wirksamkeit, sind wir durchdrungen von moralischen Gefühlen, beseelt uns ein Geist der Eintracht und des reinen Wohlwollens, dann ahnen wir auch schon die herrlichen Aussichten, welche uns eine tiefere Untersuchung unsrer sittlichen Natur eröffnen wird.

Der gesunde Verstand oder der natürliche Wahrheitssinn hegt gewisse erhabene Ueberzeugungen, welche die philosophirende Vernunft gegen alle Zweifel zu schützen strebt. Sie sucht daher die Gefühle des Rechts und Unrechts auf Begriffe zu bringen, die Merkmale derselben bestimmt und vollständig anzugeben, die Denkbarkeit dieser Begriffe und ihren nothwendigen Zusammenhang mit unleugbaren Thatsachen des menschlichen Geistes darzuthun, und eine Moral aus festen allgemeingültigen Principien herzuleiten.

Schon in dem Streben, mit sich selbst einig zu werden, alle, auch die verborgensten Widersprüche aus seinen Ueberzeugungen zu entfernen, sich über seine Vorstellungsart befriedigende Rechenschaft zu geben, kurz in dem Streben nach

Wahr-

Wahrheit als Wahrheit kündigt sich die moralische Anlage, die praktische Vernunft, an. Zur bloſsen Befriedigung des sinnlichen Triebes nach Vergnügen ist die durchgängige Berichtigung, Läuterung und Befestigung unsrer Ueberzeugungen, unsre durchgängige Einigkeit mit uns selbst nicht nothwendig; eher dürfte sie aus Besorgniſs, unser Vergnügen zu stören, gescheut und vermieden werden.

Ein praktisches Interesse liegt aller wahren Philosophie zum Grunde. Von der Entscheidung der Frage über das Wesen und den Grund unserer moralischen Verbindlichkeit hängt die Entscheidung der wichtigsten Fragen der Metaphysik ab. Durch die Beantwortung der Frage: Was sollen wir thun? wird die Beantwortung der Frage bestimmt: Was haben wir in einem künftigen Leben zu erwarten? Nur ie nachdem über die sittliche Natur des Menschen entschieden wird, kann über den Grund und Gegenstand unsrer Erwartungen für ein künftiges Leben, über Glauben an Unsterblichkeit und Gottheit entschieden werden. Es muſs uns nicht nur höchst interessant, sondern inniges Bedürfniſs seyn, die Ueberzeugungen des gesunden Verstandes von der Freiheit des Willens, von dem Unterschiede zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und zwischen guten und bösen Entschlieſsungen, durch philosophirende Vernunft gegen Zweifel zu schüzzen, und nach ihrem ganzen Umfange und Inhalte durch unerschütterliche Gründe zu bewähren und zu bestätigen.

Können wir uns selbst einen Werth geben? sind wir freier Entschlieſsungen zum Guten fähig? oder sind wir ein bloſses Spiel des Zufalls, bloſse Werkzeuge des Genusses, vielleicht bloſse Mittel zu fremden, uns unbegreiflichen Absichten? Treibt

uns blos bald diese bald iene Begierde, und immer der eigennützige Trieb nach Vergnügen? Sind wir bloſse Glieder in der Kette der Naturnothwendigkeit? Beherrscht uns ein unwiderstehliches Schicksal? Sind wir bloſse Accidenzen der unendlichen Substanz, oder legen wir uns mit völligem Rechte den Namen der Personen, vernünftiger und freier Wesen bei? Können wir sagen: diese Handlung ist ganz unser, den Entschluſs zu dieser That kann sich kein andrer anmaaſsen, wir sind allein Urheber derselben, der Erfolg, die äuſsere Wirkung mag immerhin auſser unsrer Gewalt seyn, mag von den zufälligsten Umständen abhängen, mag glücklich oder unglücklich ausfallen, die Gesinnung, der Entschluſs, ſind doch ganz unser Eigenthum? Ist Tugend ein eitler Wahn? sind wir einer fortschreitenden sittlichen Veredlung fähig? oder ist dies Alles wohlgemeinte Schwärmerei? Giebt es vielleicht nichts Schätzbares in der Philosophie, als was zum Lebensgenuſs führt, und ist Klugheitslehre Alles, was menschlicher Aufmerksamkeit und Ausübung würdig ist? Oder giebt es eine reine Sittenlehre? kann nur das ernstliche Streben zu einer durchgängigen sittlichen Veredlung unsrer selbst im wechselseitigen Verhältniſs die strengen Foderungen der Vernunft befriedigen? Mit welchem Grunde verehren wir einen moralischen Urheber und Regierer der Welt, und worauf gründet sich unsre Erwartung eines zukünftigen Lebens und der vollkommenen Ausgleichung zwischen dem sittlichen Werth und dem Schicksale der Vernünftigen? — Solche und ähnliche Fragen sind es, deren allgemein und unmittelbar wichtige Gegenstände unser Nachdenken in diesen Betrachtungen beschäftigen werden. Die Beantwortung derselben setzt aber die Untersuchung voraus: ob

und in wiefern die Vernunft praktisch seyn könne und wirklich praktisch sei?

Die Kritik der praktischen Vernunft untersucht die praktische, auf Handlung sich beziehende, Natur des Menschen, und sucht die Frage zu beantworten, ob der menschliche Wille zu Handlungen durch bloſse Vernunft sich bestimmen könne, ohne äuſserer Anreize zu bedürfen, oder ob er überall, auch bei den besten, wohlthätigsten und gemeinnützigsten Handlungen, sich nicht durch die bloſse Vorschrift der Vernunft zu bestimmen vermöge, sondern einen Antrieb des eigennützigen Begehrens, einen sinnlichen Beweggrund nöthig habe? Wirkt demnach die Vernunft in manchen Fällen praktisch, d. h. durch sich selbst gesetzgebend, oder überall nur theoretisch, d. h. nur mit relativer Gültigkeit in Beziehung auf schon vorhandene fremdartige Gesetze? Beherrscht uns durchgängig das eigennützige Begehrungsvermögen, oder haben wir einen Willen im eigentlichen Verstande? Die Kritik der praktischen Vernunft belehrt uns über den wahren Charakter der Moralität; sie entscheidet die Frage über den Grund der moralischen Verbindlichkeit, und zeigt, daſs iede Handlung, die nicht aus Pflicht, nicht aus Achtung für ein übersinnliches, durch bloſse Vernunft gegebenes und gültiges, Gesetz geschehe, zwar darum noch nicht pflichtwidrig, nicht unerlaubt oder unsittlich sei, aber doch keinesweges den Namen der moralischen, der freien sittlichen Handlung verdiene. Die Kritik der praktischen Vernunft thut unwidersprechlich dar, daſs es dreierlei wesentlich verschiedene Handlungen gebe, von denen nur zwei einer moralischen Beurtheilung und Zurechnung fähig seien, die dritte aber als blos phy-

sische Wirkung zu betrachten sei. Sie unterscheidet zwischen legalen und illegalen, und zwischen moralischen und unmoralischen Handlungen, indem sie unter den erstern solche versteht, die zufälliger Weise, ohne Absicht des Thäters, mit dem praktischen Gesetz übereinstimmen oder nicht, und ihm in sofern weder als Verdienst noch als Schuld zugerechnet werden können; unter den moralischen und unmoralischen aber solche, die durch den Willen ihres Urhebers absichtlich dem Gesetze gemäs oder zuwider beschlossen werden, und also gut oder böse genannt werden können.

Aus den Untersuchungen der praktischen Natur des Menschen ergiebt sich, dafs Freiheit des Willens die unumgängliche Bedingung aller Moralität sei; dafs alle Zurechnung aufhöre, Verdienst, Schuld und Vergeltung als leere Begriffe verschwinden, wenn der Mensch sich nicht selbst aus eigener Kraft, unabhängig von äufsern Eindrücken und selbst von seinen eigenen innern Zuständen für oder wider seine Begierden zu bestimmen vermag; dafs uneigennützige Befolgung des Gesetzes um sein selbst willen den Charakter der Sittlichkeit ausmache, und alle Moral, die man auf Selbstliebe gründe, unächt sei, und sich selbst widerspreche. Aus den folgenden Betrachtungen wird sich auch ergeben, dafs die Idee der Gottheit sich mit der moralischen Anlage entwickle, keineswegs aber aus Einsichten in übersinnliche Gegenstände geschöpft sei, und eben so wenig aus der blofsen Naturbetrachtung hergeleitet werden könne; dafs wir die Gottheit nicht erkennen, sondern glauben; dafs dieser Glaube sich auf ein moralisches Bedürfnifs gründe, und das wesentliche Merkmal der Gottheit, unendliche Sittlichkeit oder Heiligkeit, nur ver-

vermöge des Bewufstseyns unsrer eigenen moralischen Natur, mithin nicht ohne Voraussetzung freier Selbstthätigkeit des Willens, durch Vernunft gedacht werden könne. Diese Betrachtungen unsrer sittlichen Anlage und Bestimmung tragen bei, den Geist reiner Sittlichkeit zu wecken, die moralische Urtheilskraft zu schärfen, den sittlichen Charakter zu befestigen und den Eigendünkel niederzuschlagen.

Die Kritik der praktischen Vernunft untersucht das Wesen und den verschiedenen Werth der Bestimmungsgründe des Willens. Giebt es einen Willen, wie wir voraussetzen müssen, wenn die Vernunft praktisch wirken kann, so mufs auch Freiheit angenommen werden. Denn der eigentliche Wille mufs eben so nothwendig frei gedacht werden, als dem blofsen Begehrungsvermögen die Freiheit abzusprechen ist. Sind wir uns eines Gesetzes bewufst, das nur in sofern Sinn hat, in wiefern es nicht für das Unwillkürliche, Abhängige, Zufällige, äufserlich und innerlich mechanisch-Bestimmte unsrer Natur, sondern für das reine Ich, für unsre wahre Person, für das Selbstbestimmende gegeben ist; so mufs auch ein Vermögen vorhanden seyn, die Foderung dieses Gesetzes zu erfüllen, d. h. ein Wille. Dieser Wille kann nicht anders, denn als frei gedacht werden, weil das Gesetz der praktischen Vernunft sonst nicht von ihm selbst erfüllt werden könnte. Das praktische Gesetz kündigt sich durch ein Sollen an, welches sowohl vom Wollen als vom Müssen unterschieden ist. Würden seine Foderungen nothwendigerweise und unwillkürlich erfüllt, dann wäre es kein praktisches Gesetz mehr, sondern eine blos physische Regel, ein blofses Naturgesetz. Nun gebietet aber die praktische Vernunft, wem sie allein gebieten

kann, unserm Ich, d. h. unserm freien Willen, als dem Charakter unsrer Persönlichkeit; sie setzt also Freiheit voraus.

Ferner handelt die Kritik der praktischen Vernunft vom höchsten Gute, und zeigt, dafs blofse Befriedigung unsrer sinnlichen Natur, blofse Glückseligkeit dasselbe nicht ausmache, sondern dafs dasselbe in einer moralisch gebilligten, d. h. mit der sittlichen Würdigkeit übereinstimmenden Glückseligkeit bestehe. Der Begriff des höchsten Gutes fliefst aus den wesentlichen Foderungen der beiden Grundtriebe der menschlichen Natur, nämlich des sinnlichen, eigennützigen, und des reinvernünftigen oder uneigennützigen Triebes. Der sinnliche Trieb fodert unter dem Einflufs des Verstandes und der theoretischen Vernunft Glückseligkeit, der reinvernünftige aber verlangt vermöge der praktischen Vernunft einen unaufhörlichen Fortschritt zum Ideal der Heiligkeit. Würdigkeit zur Glückseligkeit ist also das Erfodernifs zum höchsten Gute, das die praktische Vernunft nicht nachlafsen kann. In der vollkommenen Vereinigung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit besteht das höchste vollständige Gut, als Gegenstand der praktischen Vernunft. Die Beförderung des höchsten Gutes und das Streben nach demselben ist nur in einer moralisch eingerichteten Welt und durch die unendliche Fortdauer aller Vernünftigen möglich. Wir müssen daher moralischer Weise eine Unsterblichkeit hoffen, in welcher der moralische Urheber und Beherrscher der Welt die Glückseligkeit mit der Tugend in die vollkommenste Vereinigung bringen wird.

Erstes

Erstes Buch

Die Analytik der reinen praktischen Vernunft

Erstes Hauptstück

Von den praktischen Grundsätzen

Die Erklärung der Begriffe von praktischen Grundsätzen, Maximen und Gesetzen ist zur Verständlichkeit der folgenden Untersuchungen und Betrachtungen unentbehrlich. Praktische Grundsätze heifsen nun solche allgemeine Sätze, unter welchen mehrere praktische Regeln enthalten sind, nach welchen sich der Wille bestimmen kann. Z. B. der Grundsatz: „ich will meinen Verstand aufklären," enthält die praktischen Regeln unter sich, über vorkommende Gegenstände und ihre Verhältnisse nachzudenken, die Gelegenheiten zur Aufhellung oder Berichtigung dunkler oder irriger Begriffe mit Aufmerksamkeit zu benutzen, sinnliche Zerstreuungen und Lustbarkeiten zu vermeiden, welche Nüchternheit und Ruhe des Geistes so verhindern und stören, dafs der Fortschritt zur Aufklärung entweder verzögert oder ganz gehemmt wird. Praktisch heifst, was nur unter Voraussetzung eines freien Willens angenom-

genommen werden kann, und folglich auf Gesinnungen und Handlungen nothwendige Beziehung hat. Das Theoretische hingegen hat als solches keine nothwendige Beziehung auf den Willen, sondern an sich nur auf das Erkenntnifsvermögen. Praktische Grundsätze oder allgemeine Bestimmungsgründe des Willens werden nun in Rücksicht auf das Subiekt, auf die Person, fubiektive Grundsätze oder Maximen genannt, in wiefern sie von der Person als nur für sie selbst gültige Bestimmungsgründe des Willens angesehen werden. In obiektiver Rücksicht, d. h. ohne Beziehung auf ein einzelnes Subiekt, heifsen die praktischen Grundsätze obiektive praktische Grundsätze oder praktische Gesetze, in wiefern sie durch Vernunft als allgemeingültig für den Willen iedes vernünftigen Wesens a priori bestimmt und erkannt werden. Weil nur durch Vernunft strenge Nothwendigkeit und Allgemeinheit begründet werden kann; so können praktische Grundsätze nur dadurch zur Allgemeingültigkeit praktischer Gesetze erhoben werden, dafs reine Vernunft, d. h. Vernunft an und durch sich selbst, verbindliche Kraft hat, und also den Willen, allein durch ihre Vorschrift, ohne alle Rücksicht auf fremde Bedingungen, zu Gesinnungen und Handlungen verpflichtet, die derselben angemessen sind. Enthält aber die reine Vernunft keinen praktischen, d. h. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich; so können auch keine allgemeingültigen Verpflichtungsgründe aus ihr hergeleitet werden, und alle praktischen Grundsätze können dann nicht obiektiv, keine Gesetze, sondern nur Maximen oder subiektive Regeln des Privatverhaltens seyn, die man sich selbst nach seinen Verhältnissen

nissen und Bedürfnissen giebt, und die keine allgemeine, sondern blofse Privatgültigkeit haben.

Da die Maximen von unsrer eignen freien Willkür abhängen; so können die aus Neigungen oder Antrieben des sinnlichen Begehrungsvermögens angenommenen Maximen den praktischen Gesetzen, deren wir uns wohl bewufst sind, die wir aber nicht in unsre Maxime aufgenommen haben, widersprechen. Iemand kann sich z. B. zur Maxime gemacht haben, Niemanden etwas Angenehmes zu erzeigen, von dem er sich nicht die beste Vergütung versprechen kann; oder Niemanden einiger Aufmerksamkeit, Achtung oder Zuneigung zu würdigen, von dem er keines mittelbaren oder unmittelbaren Vortheils, sondern wohl gar gewisser Einschränkungen und Nachtheile gewärtig seyn kann, der Mensch mag an sich noch so viel interessante, achtungs- und liebenswürdige Eigenschaften besitzen. Eine solche Maxime kann Iemand befolgen, und sich doch (wenigstens dunkel) bewufst seyn, dafs sie keine Allgemeingültigkeit für vernünftige Wesen überhaupt habe, dafs sie keine obiektive Regel für den Willen, kein praktisches Gesetz, keinen moralischen Grundsatz abgeben könne. Eben so würde der Grundsatz, iede angethane Beleidigung zu erwiedern, blos subiektiv, mithin blofse Maxime eines pathologisch-afficirten, durch Leidenschaft und Affekt bestimmten Willens, keineswegs obiektiv, d. h. kein allgemein gültiger Grundsatz, kein praktisches Vernunftgesetz, keine Maxime des reinen, durch blofse Vernunft sich bestimmenden Willens seyn, sondern vielmehr, als allgemeine Regel angenommen, sich selbst widersprechen.

Man kann hierbei einen Unterschied anmerken, welcher zwischen der Naturerkenntnifs und zwischen der praktischen Erkenntnifs Statt findet. Die Principien der Erfahrung, die Gesetze unsers sinnlichen Anschauungsvermögens und Verstandes, auf denen die Naturerkenntnifs beruht, gelten für uns als Gesetze dessen, was geschieht, d. i. der Natur; die Vernunft verfährt hier theoretisch, und wird durch die Beschaffenheit des vorgestellten Gegenstandes bestimmt. Allein die praktische Erkenntnifs unterscheidet sich dadurch von der Naturerkenntnifs, dafs sie uns keine solchen Gesetze darstellt, an welche das Subiekt, nämlich der menschliche Wille, unwiderstehlich gebunden wäre, so wie die Natur als gewissen nothwendigen Gesetzen unterworfen gedacht werden mufs. Die Gesetze, welche uns durch das sogenannte praktische Erkenntnifs bekannt werden, d. h. überhaupt die praktischen Regeln, die Willensgesetze, sind in Ansehung der Beobachtung der Willkür des vernünftig - sinnlichen Subiekts freigestellt, welches sie den Neigungen seines sinnlichen Begehrungsvermögens oder eigennützigen Triebes gemäfs oder zuwider befolgen oder übertreten kann.

Die Vernunft ist es, die uns praktische Regeln giebt, mittelst gewisser Handlungen gewisse Absichten zu erreichen; denn die Vorstellung von Mitteln zu bestimmten Zwecken ist ein Vernunftbegriff. Man kann solche Vernunftregeln, in wiefern sie noch nicht zu Maximen des Willens aufgenommen worden sind, Imperative (Gebote, Vorschriften) nennen, weil sie sich durch ein Sollen dem Willen ankündigen, der zwischen Vernunft und Sinnlichkeit die Wahl hat. Diefs

Sollen drückt eine obiektive, d. h. im Bewufstseyn eines Vernunftgebots gegründete, Nöthigung aus, welcher iedoch die freie Willkür nicht unwiderstehlich unterworfen seyn kann. Die Imperative haben obiektive Gültigkeit, d. h. sie sind keine blos subiektive, dem Bedürfnisse und den zufälligen Beschaffenheiten des Individuums angemessene Grundsätze, oder blofse Privatmaximen, sondern sie werden durch vernünftiges Bewufstseyn als allgemein nothwendig zu einer gewissen Absicht gedacht.

Man kann diese Imperative in die hypothetischen und in die kategorischen eintheilen. Hypothetisch heifsen die, welche nur unter subiektiven Bedingungen gültig sind. Die hypothetischen Imperative oder bedingten Vorschriften bestimmen den Willen des vernünftigen Wesens nur zur Anwendung der Mittel, die zu dem schon anderswoher bestimmten Zweck desselben dienlich sind; sie setzen also schon irgend Etwas voraus, das sich der Mensch zum Zweck gesetzt hat, irgend eine zu erreichende Absicht, und gebieten ein gewisses Verfahren nur unter der Bedingung, dafs er den dadurch zu erlangenden Gegenstand schon von selbst will; die hypothetischen Imperative haben also keine unbedingt verbindende, keine durch sich selbst verpflichtende Kraft, keine absolute, selbstständige, sondern eine abhängige, relative Gültigkeit und Auktorität. Sie sind praktische Vorschriften, welche erst durch irgend ein Bedürfnifs, durch die Foderungen eines Triebes des vernünftigsinnlichen Wesens sanktionirt und genehmigt werden müssen, wenn ihr Einflufs in den Handlungen sich äufsern soll. Iedes Gebot, das den Willen nur durch die Hinsicht

sicht auf einen willkürlichen Zweck bestimmt, mithin nicht um seiner selbst willen geachtet oder beobachtet wird, ist ein hypothetischer Imperativ, ein bedingtes, relatives Gebot, z. B. die Vorschrift, sich vor groben Lastern zu hüten, damit man sich nicht öffentliche Schande zuziehe; oder durch fleissigen Erwerb und durch Sparsamkeit für sein künftiges Auskommen zu sorgen.

Hypothetische Imperative sind bloſse Vorschriften der Geschicklichkeit und Klugheit, aber gar nicht praktische Gesetze. Nur die kategorischen Imperative können praktische Gesetze seyn; denn diese sind unbedingte, durch sich selbst gültige Gebote, und verbinden den Willen zu einer gewissen Art des Handelns, sie mag seinen Maximen und subiektiven Bedürfnissen angemessen seyn oder noch so sehr widerstreiten. Die Handlungsweise, die der kategorische Imperativ vorschreibt, heiſst Pflicht, und leidet als solche keine Abhängigkeit von subiektiven Bedingungen, von Neigungen, Wünschen oder Privatabsichten, und sie muſs sich, wenn auch die Ausführung physisch unmöglich wäre, doch in der Gesinnung äuſsern. Dadurch unterscheidet sich eben die moralische Nothwendigkeit von der physischen, daſs die moralische ein bloſses Sollen ausdrückt, und ohne Rücksicht auf physische Möglichkeit, d. h. auf wirkliche Ausführung in der Sinnenwelt, eine gewisse Handlungsweise und Denkungsart vorschreibt und gebietet, deren Beobachtung und Annahme nur ein freier Wille sich zum Gegenstande seines Strebens machen kann, indeſs die physische Nothwendigkeit durch das Müssen bezeichnet wird, nichts

eigent-

eigentlich vorschreibt noch gebietet, sondern unwillkürlich selbst antreibt und hinreifst, ohne sich an moralische Möglichkeit und Nothwendigkeit zu kehren. Die kategorischen Imperative sind also dadurch Gesetze, dafs sie den Willen ohne Rücksicht auf sein blos physisches Vermögen und die mittelst desselben zu erreichenden Absichten, hinreichend verpflichten, und, da sie von allen zufälligen empirischen Bedingungen der Willensbestimmung abstrahiren, obiektiv-praktische oder moralische Nothwendigkeit in sich enthalten. Die Nothwendigkeit, welche den hypothetischen Imperativen, als Vernunftregeln, eigen ist, ist keine obiektive, unbedingte, aus der reinen Vernunft entspringende, sondern eine subiektiv-bedingte Nothwendigkeit, welche nur unter Voraussetzung empirischer Bedürfnisse, die in verschiedenen Subiekten verschiedenartig modificirt seyn können, Statt findet. Allgemeingültig können nur kategorische Imperative seyn, weil sie eben von allen Privatbedingungen, von zufälligen Zuständen, Trieben und Neigungen der Individuen abstrahiren, da denn blos das Obiektive, Nothwendige, Allgemeine und Reinvernünftige übrig bleibt, wodurch sich diese kategorischen Vernunftregeln von den hypothetischen unterscheiden. So ist das Verbot eines lügenhaften Versprechens kategorisch und unbedingt gültig und verbindlich, es mag immerhin den Maximen eigennütziger, liebloser, leichtsinniger, boshafter Menschen widerstreiten, und also zur Erreichung ihrer Privatabsichten völlig untauglich seyn: genug dies Verbot nimmt auf die Kausalität des Willens in der Sinnenwelt, d. h. auf sein physisches Vermögen und seine empirischen Bestimmungsgründe gar

keine Rücksicht, sondern gilt blos für den Willen als Willen, indem es sich unmittelbar auf die freie Entschliefsung und die durch sie hervorzubringende Gesinnung bezieht. Der Wille wird durch ein solches Gesetz völlig a priori, nämlich durch reine Vernunft selbst bestimmt.

§. 2.

Erster Lehrsatz

Alle praktische Principien, alle Grundsätze und Regeln des Handelns, die einen Gegenstand des Begehrens zum Bestimmungsgrunde des Willens voraussetzen, sind empirisch, und können nicht als praktische Gesetze gelten.

Materie des Begehrungsvermögens nennt Kant den Gegenstand, auf welchen dasselbe vermittelst eines Triebes hingerichtet ist. Wenn man nun erst auf die Begierde nach einem Gegenstande, die man in sich fühlt, eine Regel des Verhaltens gründet; so hängt diese Verhaltungsregel von iener Begierde, als ihrer Bedingung, ab, ist also nicht a priori, sondern in dem empirischen Bewufstseyn eines sinnlichen Bedürfnisses, folglich in der Erfahrung gegründet, mithin keines reinen, sondern allezeit empirischen Ursprungs. Eine solche Regel bestimmt den Willen nicht unmittelbar, d. h. nicht durch sich selbst, sondern mittelbar, durch das Verhältnifs eines vorgestellten Gegenstandes zum Begehrungsvermögen, d. h. durch das Gefühl der Lust an der Wirklichkeit des begehrten Gegenstandes. Die Lust, das Interesse an dem Gegenstande des eigennützigen Triebes würde also die empirische Bedingung seyn, unter

welcher sich der Wille zur Beobachtung der von der Vernunft angegebenen Verhaltungsregel bestimmen könnte. Denn ob die Erzeugung irgend einer Vorstellung mit einem angenehmen oder unangenehmen Gefühl verbunden oder gleichgültig seyn werde, kann nicht a priori, nicht durch bloſse Vernunftbegriffe eingesehen, sondern nur aus gemachten Erfahrungen bestimmt werden. Ein Bestimmungsgrund des Willens, der in dem Gefühl einer Lust besteht, muſs daher eben so gut blos subiektiv und empirisch seyn, als das praktische materiale Princip, welches ihn als Bedingung voraussetzt.

Ein praktisches materiales Princip heiſst eine Vorschrift für den Willen, welche nur um der Materie des Begehrungsvermögens, d. h. um eines begehrten Gegenstandes willen, gegeben wird, also nur in der Voraussetzung, daſs man einen gewissen Zweck schon wolle, die Anwendung der vorgeschriebenen Mittel verlangt, mithin keinen absoluten, unbedingten, formalen, sondern nur relativen, bedingten, materialen Werth hat. Ein solches Princip kann nie als praktisches Gesetz gelten, weil dieses obiektive Nothwendigkeit haben muſs, welche a priori erkannt wird, aber nie aus der Erfahrung über die Empfänglichkeit eines Wesens für Vergnügen und Schmerz hergeleitet werden kann. Das praktische Gesetz soll für alle vernünftige Wesen gelten, muſs also für sie verbindende Kraft haben, in wiefern sie Vernunft und Freiheit besitzen, und kann nicht erst dadurch seine Gültigkeit erhalten, daſs es ihnen zur Befriedigung ihrer mancherlei zufälligen Bedürfnisse behülflich ist. Bedürfnisse und Triebe werden nach Naturgesetzen (physischen Regeln) befriedigt, und

für sie an sich selbst gilt kein praktisches Gesetz, weil sie an die Naturgesetze ihrer Wirksamkeit mit Nothwendigkeit gebunden sind. Praktische Gesetze gelten nur für den Willen, welcher die Befriedigung oder Abweisung der Naturbedürfnisse und sinnlichen Triebe eigenmächtig bestimmen kann, und dessen Handlungsweise blos nach diesen Gesetzen als Freiheitsgesetzen zu beurtheilen ist.

§. 3.

Zweiter Lehrsatz

Alle materiale praktische Principien sind wesentlich gar nicht verschieden, sondern kommen der Hauptsache nach ganz mit einander überein, in wiefern sie nämlich eine Materie, d. h. einen Gegenstand des Begehrungsvermögens voraussetzen, welcher als Zweck des Willens ihn auch bestimmt, das praktische Princip, gleich einem Mittel zu dem Zwecke, anzuwenden. Sie gehören demnach unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder des eigennützigen Triebes.

Materiale Vorschriften erhalten ihre Gültigkeit und Anwendbarkeit nur unter Voraussetzung gewisser Bedürfnisse, auf deren Befriedigung das Begehrungsvermögen mittelst des ihm zum Grunde liegenden eigennützigen Triebes schon von selbst, nach dem Gesetz seiner Natur, ohne alle Vorschriften, hinstrebt, und die der Wille durch Beobachtung solcher Regeln noch sicherer und vortheilhafter zu befriedigen angeleitet wird. Die Lust, in deren Erwartung die materialen praktischen Principien den Willen bestimmen, beruht auf der Sinnlichkeit des Menschen, d. h. auf der ihm wesentlichen

chen Empfänglichkeit für innere und äufsere Eindrücke, welche angenehme oder unangenehme Gefühle erwecken. Diese Empfänglichkeit setzt Gegenstände des Begehrungsvermögens voraus, deren vorgestellte Existenz Vergnügen erregt, indem sie auf das Gefühl bezogen wird. Ein Gegenstand macht uns Vergnügen, weil durch seine vorgestellte Wirklichkeit ein Zustand unsers Gemüths entsteht, der unserm eigennützigen Triebe, unserm Begehren und Wunsche entspricht. Diese Lust an dem Dasein eines Gegenstandes gehört nun wegen der subiektiven Beziehung auf unsre Triebe und Neigungen dem Sinne oder Gefühl, keinesweges aber dem Verstande an, welcher die Vorstellung nach Begriffen auf ein Obiekt, nicht nach Gefühlen auf das Subiekt bezieht. Der Wille, welcher sich nach Regeln bestimmt, die diese Lust zur Bedingung haben, um dieser Lust willen handelt, verfährt also nach eigennützigen, individuellen, subiektiven, sinnlichen, nicht nach eigentlich moralischen, uneigennützigen, allgemeingültigen, obiektiven, reinvernünftigen Bestimmungsgründen. Denn er beobachtet materiale, aber keine formalen oder rein-praktischen Principien; ihn bestimmt kein Gesetz, als solches, sondern eine praktische Regel, blos weil sie mit den Maximen seiner Selbstliebe, d. h. mit seinen Maasregeln zum eigenen Wohlsein übereinkommt. Der Wille setzt sich in diesem Fall nicht eigentlich selbst gewisse Zwecke aus Freiheit, sondern er wird durch Zwecke, welche ihm das Bedürfnifs des eigennützigen Triebes vorhält, beftimmt. Darin sind sich nun alle materiale Principien gleich, dafs ihre Anwendbarkeit den Antrieb der Selbstliebe und das unwillkürliche Streben nach eigenem Wohlbe-

 finden

finden voraussetzt; sie gehören also unter das Princip der eigenen Glückseligkeit. Aus diesem Lehrsatze ergiebt sich die

Folgerung

dafs alle materielle praktische Regeln den Bestimmungsgrund des Willens im untern Begehrungsvermögen (das im engern und eigentlichen Sinn schlechthin Begehrungsvermögen heifst, und zur Sinnlichkeit gehört) setzen, aber an sich kein oberes Begehrungsvermögen nothwendig machen: d. h. dafs solche Regeln, die in Hinsicht auf einen gewissen schon anderswoher bestimmten Zweck gültig sind, den Willen nur in so fern bestimmen, als er den eigennützigen Trieb, das eigentliche und sogenannte untere Begehrungsvermögen befriedigen mag, aber nicht in wiefern er sich selbst nach blos formalen Gesetzen, mithin nach dem oberen Begehrungsvermögen, nämlich nach den Foderungen der reinen praktischen Vernunft, bestimmen kann und soll.

Es giebt Bestimmungsgründe des Willens, welche wegen der Aeufserung von Geisteskraft und männlichem Sinn, der sich in ihnen zeigt, und wegen der Veredlung und Erhöhung der menschlichen Natur, durch die sich ihr Einflufs empfiehlt, sehr leicht mit den eigentlich und rein moralischen Bestimmungsgründen verwechselt werden können, indefs sie doch den Willen nur durch das Vergnügen auffodern, welches man auch an blofser Kraftäufserung, an dem Siege über mächtige Hindernisse seiner Absichten, oder an der Ausbildung seiner

Fähig-

Fähigkeiten finden kann, ohne dafs Achtung vor dem praktischen reinen Vernunftgesetze die eigentliche und wahre Triebfeder der Handlungen ist. Solche Bestimmungsgründe können wegen der feineren Freuden, zu denen sie aufmuntern, und wegen der Kultur der Talente, und der Ausbildung oder Abhärtung des Körpers, durch welche sie zur Sittlichkeit vorbereiten und manche Hindernisse derselben hinwegräumen, von vorzüglichem Werth seyn; aber nie werden sie absoluten unbedingten Werth haben, nie durch wahre Würde unsre Achtung verdienen, weil die Triebfeder des durch sie entspringenden Verhaltens immer nur in dem niederen Begehrungsvermögen, in der eigennützigen Natur des Menschen, in der Selbstliebe zu suchen ist, welche uns die reine praktische Vernunft selbst von dem reinsittlichen Vermögen, von dem obern Begehrungsvermögen oder dem uneigennützigen Triebe, d. h. von ihr selbst, sorgfältig zu unterscheiden gebietet.

Wenn man einmal mit Epikur alle Tugend auf Streben nach eigenem Vergnügen gründet, so darf man ihn nicht tadeln, dafs er dasselbe, ungeachtet der Verschiedenheit seiner Quellen, am Ende doch für gleichartig ansah. Denn weil das Vergnügen nur als solches den Willen zu Gesinnungen und Handlungen, die Epikur wegen ihrer blofsen Zweckmäfsigkeit für Glückseligkeit, tugendhaft nannte, seinem Syftem gemäfs, bestimmte; so war es ganz konsequent, dafs er in dem Wesen des Vergnügens selbst, d. h. in der Uebereinstimmung sinnlicher Gegenstände mit dem eigennützigen Triebe, gar keinen Unterschied annahm, und alle noch so verschiedene Quellen des-

selben als brauchbar empfahl, wenn nur das gröſste und dauerhafteste Vergnügen aus ihnen geschöpft werden konnte. Daher er auch, so viel sich muthmaaſsen läſst, die Freuden des Geistes und das Glück der Selbstzufriedenheit nach ihrem Werthe schätzte, und das Vergnügen, welches nach seiner Theorie durchgängig das Ziel der Thätigkeit auch des Besten und Weisesten, und die Triebfeder der sogenannten tugendhaften Handlungen war, gar nicht blos aus Nervenreizen und körperlichen Gefühlen herleitete.

Der Einfluſs des Verstandes und der Vernunft auf den Trieb nach Glückseligkeit ändert gar nichts Wesentliches in solchen Bestimmungsgründen des Willens, die material und mithin immer eigennüzzig sind. Der Unterschied zwischen Selbstliebe und Sittlichkeit kann nicht aus der Verschiedenheit der Mittel hergeleitet werden, durch welche am Ende doch immer nur ein und dasselbe Bedürfniſs, nämlich die Foderung des Triebes nach Vergnügen, befriedigt werden soll. Eine solche Unterscheidung würde auf der zufälligen Art und Weise beruhen, wie iedes Subiekt nach seiner individuellen Gemüthsbeschaffenheit und Vorstellungsart das nothwendige Bedürfniſs des Wohlseins in dem unwillkürlichen Triebe zur Glückseligkeit zu befriedigen sucht. Die Bestimmung des Willens geschähe in allen den mannichfaltigen Fällen doch allezeit nur durch den eigennützigen Trieb, durch Selbstliebe.

Glückseligkeit ist ein unwiderstehliches Bedürfniſs der menschlichen Natur. Das Streben nach Wohlsein ist mit dem Triebe der Selbsterhaltung unzertrennlich vereinigt. Der Gedanke eines unaufhörlichen Elends empört die Menschheit, und fodert

fodert alle Kräfte auf, die Quellen der Leiden zu verstopfen. Auch der Edelste, Beste, Uneigennützigste, kann den Wunsch nach einer Zufriedenheit und Glückseligkeit nicht unterdrücken, die mit seinem sittlichen Wohlverhalten in keinem Widerspruch steht. Er leugnet auch die Schmerzen und die Ueberwindung nicht, welche seiner sinnlichen Natur die Aufopferungen eigener Glückseligkeit kosteten, denen er sich um der Pflicht willen unterzog. Glückseligkeit ist der Zustand, welcher aus der Befriedigung aller unsrer Neigungen ihrer Mannichfaltigkeit, Stärke und Dauer nach, unmittelbar entspringt. Der Begriff derselben wird aber nicht etwa aus dem Instinkt oder Naturtriebe abstrahirt, sondern durch die Idee eines Zustandes gebildet, der die Totalität eines allen Wünschen und Neigungen, unter mannichfaltigem Einflusse der höhern und niedern Erkenntnifskräfte angemessenen Daseins begleitet. Ein solcher Zustand der Zufriedenheit mit unserm ganzen Dasein ist das Ziel, nach welchem iedes vernünftige, aber endliche, eingeschränkte, abhängige und daher bedürftige Wesen nothwendig hinstrebt, und worauf hinzuarbeiten sein Wille unwiderstehlich durch die Selbstliebe angetrieben wird.

Da die Glückseligkeit auf einer Idee beruht, der unser Zustand nie völlig entspricht, so ist sie wie der Gegenstand einer Aufgabe anzusehen, welche uns unsre endliche, bedürftige, sinnliche Natur zur Auflösung vorlegt. Die Materie oder der Gegenstand unsers Begehrens ist Glückseligkeit und der in ihr liegende Bestimmungsgrund des Willens ist material, abhängig von der Materie, dem Obiekt des eigennützigen Triebes nach dem Natur-

gesetz der Sinnlichkeit. Formal würde der Bestimmungsgrund seyn, wenn sich der Wille nach seinem eigenen Gesetz, dem Gesetz der Freiheit bestimmte, welches vorschreibt, nicht was erlangt, sondern wie überhaupt gehandelt werden soll, mithin unmittelbar auf die Form, und nur mittelbar auf die Materie der Handlung hingeht. Ieder materiale Bestimmungsgrund hängt von Naturbedingungen, physischen Umständen ab, und kann folglich nur empirisch mittelst des Gefühls der Lust oder Unlust, erkannt werden. Z. B. ob ich mich mit den Manieren der feinen Lebensart und mit dem guten Tone der grofsen Welt bekannt und mir beide eigen machen will, hängt davon ab, ob ich aus dieser Art des Umganges ein meinen Absichten und Wünschen angemessenes Vergnügen mir versprechen kann und zu Nutze machen will. Ob und wie angenehm mir solche gesellschaftliche Verhältnisse seyn mögen, läfst sich nur durch eigene Erfahrung und durch, auf fremde Erfahrung gebauete, Muthmaafsungen und Schlüsse erkennen. Ein aus meinem Bedürfnifs nach einer solchen oder ieder andern Art des Vergnügens hergenommener Bestimmungsgrund meines Verhaltens hängt aber von Naturbedingungen, d. h. von empirischen zufälligen Umständen ab, die nicht eigentlich in meiner Gewalt sind, und ein solcher materialer subiektiver Bestimmungsgrund ist nur empirisch, d. h. durch Erfahrung mittelst sinnlicher Eindrücke zu erkennen, mithin ist die darauf bezogene Verhaltungsregel ebenfalls empirisch bedingt, von äufseren Zufälligkeiten und individuellen Beziehungen abhängig, kann also wohl nach Maasgabe der Bedürfnisse des Subiekts ein praktischer Grundsatz, aber niemals ein praktisches Gesetz

setz heifsen, unter welchem man einen praktischen Grundsatz von obiektiver, allgemeiner, für iedes vernünftige Wesen in allen Fällen nothwendiger Gültigkeit, einen Grundsatz versteht, der a priori in sich selbst hinreichend verbindende Kraft hat. Kein empirischer Grundsatz, kein Grundsatz, der bestimmte Erfahrungen voraussetzt, kann also als praktisches Gesetz gelten, weil ein praktisches Gesetz als unbedingt und für den Willen iedes vernünftigen Wesens, mithin obiektiv gültig gedacht wird, dem empirischen Grundsatze aber absolute Allgemeinheit und obiektive Nothwendigkeit mangeln.

Aus einem empirisch-praktischen Grundsatze können nur hypothetische, aber keine kategorischen Imperative entspringen. Kategorische Imperative oder Vorschriften, die eigentlichen praktischen Gesetze, können nur durch reine absolute Grundsätze a priori begründet werden. Nun sind materiale Grundsätze, in wiefern sie die Materie der Foderungen des eigennützigen Triebes, nämlich den Gegenstand des niedern Begehrungsvermögens und seine Beziehung auf subiektive Empfänglichkeit für Eindrücke als Bedingung zur Willensbestimmung voraussetzen, allezeit empirisch, von Erfahrung abhängig. Sie setzen nämlich eine Neigung, folglich ein Verhältnifs des begehrten Obiektes zum Subiekt voraus, durch welches die Neigung entsteht, und beruhen auf einem Gefühl der Lust. Der bestimmten Empfänglichkeit des innern Sinnes für Lust und Unlust werden wir uns aber nicht anders als durch wirkliche Eindrücke, mithin nur empirischer Weise bewufst. Folglich sind auch die praktischen materialen Grundsätze, sofern ihre Gültigkeit von den genannten Erfahrungs-

rungsbedingungen des Subiekts abhängt, selbst empirisch, subiektiv und zufällig.

Aus allem diesen ergiebt sich, dafs kein materialer praktischer Grundsatz ein praktisches Gesetz abgeben kann, weil dieses von allen empirischen Bedingungen der Willensbestimmung abstrahirt, auf sinnliche Bedürfnisse und Neigungen gar keine Rücksicht nimmt, sondern unangesehen aller Wünsche und Begierden der sinnlichen Natur den Willen zu reinen Gesinnungen und pflichtmäfsigen Handlungen verbindet, dieselben mögen noch so sehr dem Princip der Selbstliebe oder den Maximen des Eigennutzes und den Vorschriften der blofsen Klugheit widerstreiten.

Es ist zwar nicht zu leugnen, dafs der Begriff der Glückseligkeit seine allgemeine Herrschaft in der praktischen Beziehung der Gegenstände auf unsre Neigungen zu erkennen giebt; aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dafs er nur der allgemeine Titel und die Idee des Inbegriffs aller subiektiven Bestimmungsgründe, nämlich der Triebfedern der Selbstliebe ist, und gar keinen specifischen Unterschied der Gesinnungen und Handlungen begründet, an dessen Auffindung uns grade am meisten gelegen ist; und dafs die aus der Idee der Glückseligkeit abgeleiteten Willensbestimmungen alle aus materialen und empirischen, eigennützigen Beweggründen entspringen, und zu einer und derselben Art gehören. Was Ieder für angenehm und wünschenswerth halten, und also zu seiner Glückseligkeit zählen möge, hängt von der mannichfaltig modificirten Empfänglichkeit eines Ieden ab, und von der Art und dem Grade der Bedürfnisse, welche selbst in Einem Menschen mannich-

fachem

fachem Wechsel und vielfältigen Abänderungen unterworfen sind. Daher ist ein subiektiv-nothwendiges Gesetz obiektiv betrachtet ein höchst zufälliges praktisches Princip.

Bei dem Triebe nach Wohlsein kömmt es nicht auf die frei um ihrer selbst willen beabsichtigte Gesetzmäſsigkeit der Handlungen, also nicht auf die Form, auf die Art und Weise derselben, sondern blos auf ihren Stoff und Zweck, nämlich auf den Grad des Vergnügens an, welches sie verschaffen oder mit sich führen. Principien der Selbstliebe können nur hypothetische Imperative, relative oder bedingte Vorschriften unter sich enthalten, und zwar entweder problematische technische Grundsätze, d. h. allgemeine Regeln der Geschicklichkeit, Mittel zu gewissen Absichten aufzufinden und anzuwenden, in wiefern nämlich die Bedingungen ihrer Gültigkeit für das Subiekt nur zufällig und willkürlich sind: oder assertorische Imperative, pragmatische Vorschriften oder Klugheitsregeln, deren Bedingung für das Subiekt allgemein und nothwendig ist. Solche allgemeine Regeln der Geschicklichkeit oder Klugheit sind im Grunde nicht eigentlich praktisch, sondern theoretisch, wie alle andern Sätze, welche den Zusammenhang einer Ursache mit einer Wirkung angeben. Praktische Vorschriften aber, die sich auf solche theoretische Principien gründen, können nie allgemeingültig seyn, weil die individuellen Begierden und Neigungen einem vielfältigen Wechsel in den Gegenständen der Lust ausgesetzt sind. Wenn man iedoch auch eine allgemeine Uebereinstimmung aller endlichen vernünftigen Wesen in den Gegenständen ihrer Wünsche und Neigun-

Neigungen, und selbst in der Art und Weise, diese zu befriedigen, annehmen wollte; so könnte man auf diese Uebereinstimmung doch kein praktisches Gesetz gründen; denn sie würde immer nur zufällig seyn, in wiefern sie von äufseren Gegenständen und deren Beziehung auf das Gefühl der Lust oder Unlust im Subiekt abhängt, in dessen Gewalt ihre Wirkung gar nicht stehen kann. Das Princip der Selbstliebe bezieht sich nun zwar auf einen allgemeinen Trieb nach Wohlsein; aber die Mittel zu diesem Wohlsein sind nicht a priori durch reine Vernunft nothwendig und allgemein bestimmt, sondern müssen erst aus der Erfahrung, deren Umfang ins Unbestimmbar- Weite geht, durch Reflexion über empfindbare Gegenstände sowohl als über die bestimmte Natur des empfindenden Subiekts, erkannt werden. Die Idee der Glückseligkeit ist in verschiedenen Subiekten auf verschiedene Weise bestimmt, weil sie einerseits (ihrem Stoffe nach) auf Erfahrungsbedingungen, nämlich auf Empfindungen, beruht, welche zum Theil von der körperlichen Organisation und von zufälligen Einwirkungen äufserer Umstände abhängen. Der Stoff dieser Idee liegt in der Sinnlichkeit und in einer unbestimmbaren Erfahrungswelt. Der Einflufs des Verstandes und der theoretischen Vernunft zur Bildung dieser Idee vermag ihr nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu geben, die ein praktisches Gesetz haben mufs, welches den Willen nicht a posteriori sondern a priori bestimmt. Der aus der Selbstliebe hergenommene Bestimmungsgrund gilt immer nur für das einzelne Subiekt, als solches, und in Beziehung auf mögliche und wirkliche Erfahrung sinnlicher Lust; er ist also nur subiektiv-gültig und den Schranken des Empirischen unter-

unterworfen, und kann nicht als obiektiv-nothwendig und a priori gegründet gedacht werden; ihm fehlt also der Charakter eines reinpraktischen Vernunftgesetzes. Wollte man aber alle eigentlich praktische Nothwendigkeit, alle durch Freiheit des Willens mögliche Verbindlichkeit ableugnen, und eine blos physische Nothwendigkeit annehmen, mit welcher der eigennützige Trieb uns durchgängig beherrschte; so würde es gar keine praktischen Gesetze, keine Regeln der Sittlichkeit, sondern nur allenfalls Maasregeln der Klugheit, Anweisungen und Anrathungen für die Art der Befriedigung unserer unwillkürlichen Begierden geben.

Von subiektiven praktischen Principien fodert man ausdrücklich als unumgängliche Bedingung, dafs sie durch subiektive Bedingungen der Willkür bestimmt werden: d. h. man fodert von ihnen keine genaue Zusammenstimmung mit einem gedachten Gegenstande als solchen, sondern nur eine völlige Angemessenheit zu dem gefühlten Bedürfnisse des Subiekts, vermöge welcher sie als Maximen desselben gelten können: man sondert also von subiektiven Grundsätzen Alles ab, was dem blofsen Obiekt anhängt, und den blofsen Begriff des für sich betrachteten Gegenstandes angeht, um das Subiektive übrig zu behalten, um die Beziehungen irgend eines Gegenstandes auf die vom Gefühl der Lust und dem eigennützigen Triebe erregten Bedürfnisse durch Begriffe in ein Urtheil zusammenzufassen und in einem subiektiven praktischen Grundsatze auszudrücken, welcher als Maxime für iedes ein solches Bedürfnifs fühlende Wesen gelten kann. Aber ein Grundsatz dieser Art darf eben seiner Eingeschränktheit und Abhängig-

keit

keit wegen nie als ein nothwendig allgemeingültiges praktisches Gesetz angesehen werden.

§. 4.

Dritter Lehrsatz

Nur diejenigen Maximen eines vernünftigen Wesens haben die nothwendige Allgemeingültigkeit praktischer Gesetze, welche nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Maximen, nach welchen die Materie, ein Gegenstand des sinnlichen Begehrens, den Willen bestimmt, können darum nicht als allgemeine Gesetze gelten, weil sie nur durch subiektive empirische Bedingungen, nämlich durch Neigungen und Bedürfnisse des Subiekts, begründet werden. Wie kann man aber die Foderungen seiner Bedürfnisse und Begierden durch ein Gesetz ausdrücken, durch welches die Befriedigung derselben als allgemein nothwendig für einen Ieden in demselben Fall vorgeschrieben würde? Wie kann das durch ein Gesetz geboten oder verboten werden, wozu wir unwillkürlich hingezogen werden, und was uns ohne oder wider alles Gebot (wie das Streben nach Glückseligkeit) unvermeidlich ist? Das, was wir begehren (der Gegenstand des sinnlichen Triebes, und der Bestimmungsgrund des empirischen Willens) kann nie die Quelle eines reinen praktischen allgemeingültigen Gesetzes seyn. Durch das Gesetz soll erst die Form unsers Begehrens bestimmt, d. h. festgesetzt werden, ob, wie und in wiefern wir die Foderungen des Begehrens befriedigen sollen. Wie kann aber eine Maxime, die nur durch

die

die zufälligen Bedingungen des Begehrens Sinn und Anwendbarkeit hat, zu einer Allgemeingültigkeit erhoben werden, welche über diese Bedingungen hinausgeht? Wie sollte ein blos subiektives Princip, eine blofse Klugheitsregel, eine empirische Maxime der Selbstliebe, als obiektiver praktischer Grundsatz, als rein praktisches Vernunftgesetz gelten können?

Denkt man sich nun einen Grundsatz, nach welchem sich der Wille bestimmt, ohne durch die Materie, durch den Zweck seines eigennützigen Triebes bestimmt zu werden; so erhält man einen formalen Grundsatz statt des materialen. Formal heifst ein Grundsatz, welcher sich nicht auf die Materie oder den subiektiven Zweck, sondern blos auf die Form, auf die Art und Weise des Wollens bezieht. Nimmt man nun alle empirische (in den Gegenständen des Hanges, der Neigung, des Bedürfnisses, kurz in den Antrieben der Selbstliebe liegende) Bestimmungsgründe hinweg; so bleibt nichts, als die reine Vernunft, übrig, nach welcher sich der Wille bestimmen kann. Der formale Grundsatz unterscheidet sich dadurch von dem materialen, dafs die Materie, der empfindbare Stoff des Gegenstandes, auf den er sich bezieht, keinen Bestimmungsgrund des Gesetzes und des von ihm verpflichteten Willens in ihm ausmacht. Ieder praktische Grundsatz, der als Gesetz gelten soll, mufs formal seyn, aus der Form eines vernünftigen Willens entspringen, dem Charakter eines Vernunftgesetzes entsprechen. Nimmt man von einem Gesetze die Materie des Wollens, d. h. ieden Gegenstand des Begehrens, welcher einen subiektiven und empirischen Bestimmungsgrund des Willens

 aus-

ausmachen könnte, hinweg; so bleibt nichts übrig, als die Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Wenn nämlich eine praktische Vorschrift von allen Privatbedingungen und subiektiven individuellen Bestimmungsgründen unabhängig gemacht wird; so bleiben blos die innern und allgemeinen Bedingungen ihrer Gültigkeit übrig, und sie qualificirt sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung. Verliert aber ein praktischer Grundsatz mit Hinwegräumung der subiektiven, empirischen, äufseren, zufälligen Bedingungen und Privatumstände allen Werth und alle Anwendbarkeit; so taugt er nur zu einer blofsen selbstischen Maxime, aber auf keine Weise zu einem praktischen Gesetz. Folglich kann ein vernünftiges Wesen seine eignen subiektiv-praktischen Maximen nur dann als tauglich zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als obiektiv und allgemeingültig denken, wenn nach Abzug aller materiellen (auf der Empfindung beruhenden) Bestimmungsgründe und Erfahrungsbedingungen, sie doch die Form der praktischen Vernunft behalten, kurz wenn ihre blofse Form, ihr innerer von äufseren Umständen unabhängiger Grund a priori, ihr Ursprung aus der reinen Vernunft, sie zu praktischen, für alle Vernünftige gültigen Gesetzen macht.

Subiektive Maximen müssen also, um die allgemeine Gültigkeit praktischer Gesetze zu erhalten, die Form der Vernunft an sich tragen. Diese besteht aber in unbedingter Einheit, welche in praktischer Beziehung eine solche Unterordnung der einzelnen Begierden und Privatmaximen unter einander selbst und unter die allgemeinen Foderungen der Vernunft bedeutet, durch welche eine völlige Einheit in dem Willen des Einzelnen und eine

noth-

nothwendige Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Willen Aller begründet wird.

Die zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugliche Form, die Vernunftmäſsigkeit einer Maxime weiſs der gemeinste gesunde Verstand von selbst zu beurtheilen und von der entgegengesetzten Form zu unterscheiden. Er darf nur bedenken, ob die Maxime, als allgemeines Gesetz angenommen, sich selbst aufheben und vernichten müsse oder nicht. Kann sie gar nicht mit sich selbst bestehen, wenn sie für allgemeingültig angenommen wird; so ist sie des Namens und Ansehens eines praktischen Gesetzes ganz unfähig und unwürdig. Wenn ich z. B. es mir zur Maxime gemacht habe, mich auf alle mögliche gefahrlose und sichere Weise zu bereichern, und habe ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigenthümer nicht mehr lebt, und worüber er auch keine Handschrift hinterlassen hat; so hätte ich hier die sicherste Gelegenheit, durch Zurückbehaltung des Depositums mein Vermögen zu vermehren, und dies wäre meiner angenommenen Maxime völlig angemessen. Frage ich aber, vielleicht von meinem Gewissen gewarnt, ob eine solche Handlungsweise als allgemeines Gesetz für alle Vernünftige gelten könne, und ob es also überhaupt erlaubt sei, ein Depositum zurückzubehalten und abzuleugnen, dessen Niederlegung Niemand beweisen kann; so entdecke ich sogleich, daſs es nach einem solchen Grundsatze gar kein Depositum geben, und diese Maxime als Gesetz gedacht sich selbst widersprechen und aufheben würde. Der Zweck des Depositums ist sichere Aufbewahrung; dieser würde aber durch eine unter Hoffnung der Nichtentdeckung als allgemein erlaubt ange-

 nom-

nommene Veruntreuung natürlich ganz vereitelt und die allgemeine Möglichkeit des Depositums aufgehoben werden.

§. 5.

I. Aufgabe

Wenn man annimmt, daſs die bloſse gesetzgebende Form der Maximen den Willen hinreichend bestimmen könne, d. h. daſs die Vernunft für sich, ohne Beistimmung der Sinnlichkeit, praktisch oder gesetzgebend sei: wie muſs der Wille beschaffen seyn, der durch die bloſse gesetzgebende Form praktischer Grundsätze, mithin durch reine praktische Vernunft allein, sich soll bestimmen können?

Man unterscheidet die Form eines Gesetzes von seiner Materie. Die Materie ist der empirische Stoff, dasienige in der Erfahrung gegebene, an welchem sich das Gesetz realisiren soll, und zwar in dem praktischen Gesetze die Foderung des Triebes nach Vergnügen, in deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung sich die Form des Gesetzes zeigt. Die Form an sich kann nur durch Vernunft gedacht, nicht durch die Sinne angeschaut werden. Die gesetzmäſsige Form, die vernunftmäſsige Beschaffenheit des Willens kann nur an einem angemessenen Stoffe zur Wirklichkeit kommen; sie bedarf also der Anwendung in der Erfahrung, um darin sichtbar zu werden. Aber indem die reine Vernunft selbst eine Wirkung in der Sinnenwelt bestimmen soll, kann sie unmöglich aus dieser erst ihre Form, ihre Handlungsweise und ihren Charakter entlehnen, sie kann nicht aus der Erfahrung ihr

ihr Gesetz bilden, nicht durch die Naturbedingungen der Erscheinungen in ihrer eigenen Handlungsweise bestimmt werden. Die Materie des Willensgesetzes besteht in den Neigungen und den aus diesen entspringenden Begierden des niedern Begehrungsvermögens, und in den auf dieselben gegründeten subiektiven Maximen und materiellen Bestimmungsgründen, welche Verstand und Vernunft zum Behuf des eigennützigen Triebes gebildet haben. In der Art der Befriedigung oder Abweisung des eigennützigen Triebes äufsert sich nun die Form der Vernunft oder das praktische Gesetz; aber es wäre widersinnig anzunehmen, der eigennützige Trieb in der Zufälligkeit und Abhängigkeit seiner Neigungen von äufseren Umständen bestimme den vernünftigen Willen, und bringe erst das Gesetz seiner vernünftigen Handlungsweise hervor: eben so widersinnig, als die Annahme, dafs der Stoff zu einer Bildsäule sich selbst die zweckmäfsige und kunstvolle Gestalt gebe. Die Form, der Charakter der Vernunft, und folglich auch die Form des Gesetzes (welche allein in dessen Vernunftantheil besteht) ist kein Gegenstand der Sinne, gehört also nicht unter die Erscheinungen oder Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, kann daher auch nicht unter dem Einflusse der Kausalität oder Wirksamkeit stehen, welche unser Verstand blos den Erfahrungsgegenständen beilegt, und die nicht auf das Uebersinnliche, blos Denkbare, übergetragen werden kann.

Ein Wille also, der sich durch die blofse Form des Gesetzes, d. h. durch die Vernunft allein, unabhängig von Neigungen, bestimmt, steht in sofern unter keinem Naturgesetz der Kausalität, wird we-

der durch äufsere oder mechanische, noch durch innere oder psychologische, Naturnothwendigkeit bestimmt. Ein Bestimmungsgrund des Willens, der in der Idee der blofsen Form des Gesetzes liegt, unterscheidet sich von allen empirischen Bestimmungsgründen, weil er nicht, wie diese, unter dem Einflusse der Kausalität der Erscheinungen steht, sondern von derselben frei und unabhängig gedacht wird. Alle Begebenheiten in der Natur stehen unter dem Gesetz der Kausalität, und iede Erscheinung wird von der andern, als Wirkung von der Ursache, in einem nothwendigen physischen Zusammenhange bestimmt. Soll sich aber ein Wille durch blofse Vernunft, durch die blofse allgemein gesetzgebende Form bestimmen; so mufs er das Vermögen besitzen, sich unabhängig von dem Naturgesetz der Kausalität, von empirischen Antrieben, physischen Einflüssen und Nöthigungen, zu bestimmen. Dies Vermögen, diese Unabhängigkeit von der Nöthigung durch Naturkausalität heifst Freiheit im strengsten Sinn, und zwar transcendentale Freiheit. Transcendentale Freiheit heifst eine unbedingte, absolut-erste Kausalität, das Vermögen, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen, absolute Spontaneität, unbedingte Selbstthätigkeit. Die Freiheit im transcendentalen Verstande besteht in der Unabhängigkeit von Zeitverhältnissen, welchen die Veränderungen in der Sinnenwelt unterworfen sind. Der Wille ist also, in wiefern er sich a priori bestimmen kann, nicht in den physischen mechanischen Zusammenhang der Natur verflochten, nicht an empirische Bedingungen, nicht an Erfahrung, seiner Grundthätigkeit nach, gebunden, keiner Naturnothwendigkeit unterworfen, sondern mufs als frei im transcen-

transcendentalen Verstande gedacht werden, d. h. die Vernunft muſs ihm eine absolute Spontaneität, eine unbedingte Selbstthätigkeit, eine ursprüngliche übersinnliche Wirksamkeit beilegen.

§. 6.

II. Aufgabe

Wie läſst sich nun das Gesetz finden, das einen freien Willen bestimmen soll?

Die Materie, der Stoff oder Gegenstand des praktischen Gesetzes muſs, wie wir gesehen haben, allemal durch Erfahrung gegeben seyn, weil das Gesetz nur in Befriedigung oder Nichtbefriedigung des sinnlichen Triebes ausgeführt werden kann. Ein Wille aber kann, sofern er frei gedacht wird, nicht durch die zur Sinnenwelt gehörige Materie des Gesetzes bestimmt werden, welches seiner Freiheit, die eben in der Unabhängigkeit von sinnlichen oder empirischen Bedingungen besteht, widersprechen würde. Soll ein freier Wille nun dennoch einen Bestimmungsgrund im Gesetz finden; so kann dieser nichts anders als die gesetzgebende Form des praktischen Gesetzes seyn, welche er in seine Maxime aufnimmt.

Die Freiheit und das Sittengesetz setzen einander wechselseitig voraus. Freiheit des Willens läſst sich nicht denken, wenn dieser an die physische Kausalität des eigennützigen Triebes gebunden ist, und folglich von äuſsern und innern sinnlichen Eindrücken in seiner Grundthätigkeit abhängt. Sie läſst sich aber dann nicht nur denken, sondern sie muſs nothwendig angenommen werden,

wenn wir uns eines Gesetzes bewufst sind, das aus der reinen, von Erfahrung unabhängigen, Vernunft entspringt, und alle Neigungen der Selbstliebe seinen eigenen unbedingten Foderungen ohne Ausnahme zu unterwerfen gebietet. Das unbedingt-praktische Gesetz hätte gar keinen Sinn, wenn das menschliche Handlungsvermögen der Naturnothwendigkeit der Erscheinungen unterworfen wäre, allein durch sinnliche Antriebe bestimmt und in Thätigkeit gesetzt werden könnte, d. h. wenn es keine transcendentale absolute Freiheit des Willens gäbe.

Wir untersuchen ietzt noch nicht genau, wie und aus welchen Gründen man die Freiheit des Willens in gesetzmäfsiger oder gesetzwidriger Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Begehrens von der Freiheit der praktischen Vernunft in der Unabhängigkeit ihrer Gesetzgebung von sinnlichen Antrieben zu unterscheiden habe; sondern wir fragen nur, ob wir uns zuerst des Sittengesetzes oder früher der Freiheit des Willens bewufst werden?

Das Bewufstsein der Freiheit des Willens setzt schon das Bewufstsein des praktischen Gesetzes und des eigennützigen Triebes, in dessen Befriedigung oder Nichtbefriedigung die Form des Gesezzes realisirt werden kann, voraus. Das Bewufstsein der Freiheit besteht eben darin, dafs wir ein Vermögen in uns fühlen, einem Vernunftgesetze gemäfs oder zuwider die Foderungen der Neigungen zu befriedigen oder abzuweisen: in diesem Bewufstsein also ist schon das Bewufstsein der Foderungen der Selbstliebe und der Foderungen der praktischen Vernunft enthalten.

Der

Der eigennützige Trieb erwacht früher als der moralische Trieb der praktischen Vernunft, und die Uneigennützigkeit des letztern kann sich nicht anders als in der Erfahrung an gemeinnützigen Handlungen entwickeln, denen er seine Sanktion ertheilt. So wie die Natur durch den Instinkt früher wirkt, als die Freiheit durch den Willen handelt, und so wie die Klugheit der Weisheit vorhergeht, weil Weisheit nur in der Beschränkung der Klugheitsmaximen sich äufsern kann: so kann auch das Bewufstsein der Freiheit nicht eher erwachen, als bis schon die Klugheit in Befriedigung der Selbstliebe zu deren eigenem Vortheil eine gewisse Unabhängigkeit vom blinden Naturtriebe behauptet hat, und zugleich durch die erkannte Gemeinnützigkeit oder Gemeinschädlichkeit gewisser Handlungen das moralische Gefühl ihrer Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit geweckt worden ist. Nur indem uns durch das Gewissen die moralische Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, die Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit gewisser Handlungen bekannt worden ist, werden wir uns der Freiheit, d. h. des Vermögens bewufst, nach Willkür den Antrieben unserer Selbstliebe um des Gesetzes willen oder nicht nachzugeben oder zu widerstehen.

Das erste Merkmal vom Begriff der Freiheit drückt blos die Unabhängigkeit von empirischen sinnlichen Bestimmungsgründen in der Grundthätigkeit des Willens aus; dieser Unabhängigkeit können wir uns nur vermittelst des übersinnlichen Gesetzes, das sich uns im Gewissen und moralischen Gefühl offenbart, und seinen eigenen Foderungen die eigennützigen Foderungen der Selbstliebe unterord-

terordnen heifst, bewufst werden. Aus der Erfahrung können wir nicht auf Freiheit schliefsen, weil die Erfahrung nur nach dem Verstandesgesetz des Naturmechanismus oder eines durchgängigen Kausalzusammenhanges beurtheilt werden kann, und mithin auf das Gegentheil der Freiheit, auf Naturnothwendigkeit, führen würde. Des Sittengesezzes also, des kategorischen Imperativs, der Vorschrift der praktischen Vernunft müssen wir uns unmittelbar bewufst seyn, um zu dem Begriff der Freiheit zu gelangen.

Indem wir mit uns selbst über unsre Handlungsweise berathschlagen, und mit der Annahme gewisser Maximen unsers Willens umgehen, bieten sich uns die Foderungen zweierlei verschiedener Triebe dar: von der einen Seite locken uns Reize des Angenehmen und Aussichten auf irgend eine Art und einen Grad der Glückseligkeit; der eigennützige Trieb fodert uns auf, ihnen zu folgen, und uns ihnen unter Anleitung der Klugheit zu überlassen; er warnt uns zugleich vor den schmerzhaften Gefahren und Uebeln, welche das entgegengesetzte oder unkluge Verhalten uns zuziehen würde. Von der andern Seite erregt das moralische Gefühl ein gewisses Mistrauen in die Anlockungen der sinnlichen Lust, das Gewissen bekräftigt die gefühlte Nothwendigkeit einer strengen und unparteiischen Prüfung der eigennützigen Maximen nach dem heiligen Gesetz einer allgemeinen Gerechtigkeit, durch das ernsthafte Gefühl der Achtung vor der reinen Vernunft, und empfiehlt die Grundsätze einer über die niedrigen Bande des Eigennutzes erhabenen Weisheit. Innerhalb dieser zweierlei Wege, zwischen den beiden sich an-

bieten-

bietenden Führerinnen, der Sinnlichkeit und der Sittlichkeit, steht die Person mitten inne, mit dem Bewufstsein des Vermögens, aus freier Wahl sich der Leitung der einen vor der andern anzuvertrauen, und die eine der andern unterzuordnen. Kurz die Freiheit entscheidet zwischen den Befriedigungen der Foderungen der Sinnlichkeit und der Sittlichkeit.

Es giebt für uns keine Freiheit des Willens ohne das Bewufstsein der möglichen Wahl zwischen den zwei verschiedenen Handlungsweisen des eigennützigen oder des uneigennützigen Triebes, der Selbstliebe oder der praktischen Vernunft. Das Bewufstsein der Freiheit setzt also das Bewufstsein der beiderlei Triebe voraus. Die Unabhängigkeit des vernünftigen übersinnlichen Theils unsrer Natur von empirischen Bedingungen, nämlich von Antrieben des sinnlichen und eigennützigen Bedürfnisses, kann uns nur durch den uneigennützigen Trieb, durch die Wirksamkeit der praktischen Vernunft im moralischen Gefühl und Gewissen, und folglich nur durch das Bewufstsein des unbedingt-praktischen Vernunftgesetzes offenbar werden. Denn dieses Gesetz beruht auf der gesetzgebenden Form der Vernunft, und wird in seinem Wesen nicht erst durch die in der Erfahrung gegebene Materie, nicht durch Bedürfnisse und Neigungen bestimmt, sondern bestimmt diese vielmehr selbst nach den Foderungen einer allgemeinen Gerechtigkeit. Man kann also unter diesen angegebenen Bestimmungen mit Recht sagen, dafs das Moralgesetz sich uns, als vernünftig sinnlichen Wesen, in Beziehung auf den schon regen eigennützigen Trieb zuerst darbiete, und uns nun gerade auf den Begriff der Freiheit

führe, weil die Vernunft dasselbe als einen übersinnlichen, über empirische Triebfedern erhabenen, Bestimmungsgrund darstellt.

Fragt man nun, wie man sich des moralischen Gesetzes bewufst seyn könne, so wird hiermit nicht nach dem Grunde der Möglichkeit dieses Bewufstseins gefragt, welcher uns, wie die letzten Gründe aller Thatsachen des Bewufstseins unbegreiflich bleibt. Genug, das Sittengesetz ist eine Thatsache unsers Bewufstseins, die allen moralischen Gefühlen, Urtheilen und Handlungen zum Grunde liegt, und sich im Gewissen durch die uneigennützige allgemeingültige Foderung einer innern Gesetzmäfsigkeit und Rechtmäfsigkeit der Gesinnungen und Handlungen offenbart. Bei der Frage, wie das Bewufstsein des moralischen Gesetzes möglich sei, suchen wir blos eine ähnliche Thatsache und ein ähnliches Verfahren unsers Geistes auf, um uns begreiflich zu machen, worin dieses Bewufstsein besteht, so unbegreiflich es uns immer bleiben mag, wie und woraus es entstehe. Wir können uns aber reiner praktischer Gesetze auf die nämliche Art bewufst werden, als wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewufst sind. In beiden erkennen wir ihre absolute Nothwendigkeit, in wiefern sie aus der ursprünglichen unveränderlichen Einrichtung unsers Geistes, aus den Grundgesetzen unsers vernünftigen Denkens und Handelns, aus der Grundbeschaffenheit der Vernunft selbst entspringen, und in wiefern wir ihnen nicht widerstehen noch auf irgend eine Weise Abbruch thun können, ohne mit uns selbst uneins zu werden und in Widerspruch zu gerathen. In beiden, den theoretischen und den praktischen, reinen

nen Gesetzen sind wir uns ihrer Nothwendigkeit und obiektiven Allgemeinheit bewufst, in wieferne wir alle empirische Bedingungen iener Nothwendigkeit zufolge von ihnen absondern und hinwegdenken. So sind wir uns z. B. in dem reinen theoretischen Grundsatze: Keinem Dinge kommt ein Merkmal zu, das ihm widerspricht — seiner unbedingten Nothwendigkeit und obiektiven Allgemeinheit bewufst. So wie wir den Verstand alsdann rein nennen, wenn wir von ihm allen sinnlichen Stoff, den er durch Denken gleichsam bearbeitet, hinwegdenken, und blos seine Form oder eigenthümliche Handlungsweise in Betrachtung ziehen: so heifst derienige Wille rein, welcher sich nach der blofsen praktischen Nothwendigkeit des Sittengesetzes, unabhängig von allen empirischen, auf Neigung beruhenden, Bestimmungsgründen, also blos um des Gesetzes willen, selbst bestimmt.

Sittlichkeit führt uns zuerst auf den Begriff der Freiheit, und die praktische Vernunft ist es, welche eine Ausnahme von den Gesetzen eines nothwendigen allgemeinen Kausalzusammenhanges in praktischer Absicht nothwendig macht. Aufserdem würden wir in Erklärung der Erscheinungen uns immer an den Naturmechanismus halten, an dessen Gesetze die Vorstellungsart unsers das Sinnliche denkenden Verstandes gebunden ist, und keine Freiheit in die Wissenschaft eingeführt haben, durch welche wir nur von dem sichern Wege der Erfahrung ab an den Abgrund ewiger Unbegreiflichkeit gebracht zu werden scheinen. Allein selbst die Erfahrung bezeugt uns die Entstehung des Bewufstseins der Freiheit des Willens aus dem Bewufstsein des praktischen Gesetzes, und dringt uns

in

in einzelnen Beispielen eines übersinnlichen Widerstehungsvermögens die Annahme iener Freiheit auf. Kant giebt uns einen denkbaren Fall dieser Art an, und zeigt uns, wie von der einen Seite Furcht vor unausbleiblicher Gefahr und Liebe zum Leben die Ueberwindung der stärksten sinnlichen Begierde möglich mache, von der andern Seite aber auch die gröfste Liebe zum Leben offenbar ungerechte Handlungen nicht unausbleiblich abnöthigen könne, und in einer solchen Lage und Gemüthsäufserung die Freiheit der Vernunft und des Willens nicht zu verkennen sei. „Setzet, sagt er S. 54, dafs Iemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, wo er diese Gelegenheit trift, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugnifs wider einen ehrlichen Mann, den er gern unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so grofs auch seine Liebe zum Leben seyn mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dafs es ihm aber möglich sei, mufs er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, dafs er Etwas kann, darum, weil er sich bewufst ist, dafs er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre."

§. 7.

§. 7.

Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft

Handle so, daſs die Maxime deines Willens iederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Das heiſst nichts anders, als handle so, wie du wollen kannst, daſs allgemein gehandelt werden könne, handle aus allgemeingültigen Maximen und Gesinnungen, befolge solche Grundsätze, die als allgemeingeltend, als herrschend, sich nicht selbst aufheben, solche Grundsätze, die, nicht weil sie den besondern Neigungen der einzelnen und individuellen Bedürfnisse angemessen sind, für Alle gelten, sondern die, weil sie die Vernunft als für Alle gültig und zweckmäſsig vorstellt, auch von dem Einzelnen befolgt werden sollen und auf ihn anwendbar sind. Man kann dies Grundgesetz auch so ausdrücken: Unterwirf iede Maxime deines Willens der Form der Vernunft, oder der Form eines allgemeinen Gesetzes; handle vernunftmäſsig.

Anmerkung

In der reinen Geometrie sind Postulate als praktische Sätze enthalten, welche unter Annahme der Foderung, daſs man Etwas thun solle, die Möglichkeit, es zu thun, voraussetzen. Sie sind praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens; sie geben die Möglichkeit eines Verfahrens an, wenn es verlangt werden sollte. Das Grundgesetz der reinen praktischen

Ver-

Vernunft gebietet aber unbedingt auf eine gewisse Weise zu verfahren; es ist kein hypothetischer, sondern ein kategorisch-praktischer Satz a priori, durch welchen sich der Wille ohne alle andre Rücksicht schlechterdings und unmittelbar, obiektiv, durch die Idee des Gesetzes, nicht subiektiv, durch Gefühl des eigennützigen Bedürfnisses, bestimmen soll.

Alle Regelmäfsigkeit und Gesetzmäfsigkeit unserer Handlungen, die in nichts als in Befriedigungen und in Beschränkungen des eigennützigen Triebes bestehen, setzet Regeln und Gesetze voraus, mit denen iene übereinstimmen. Diese Regeln und Gesetze können nun nicht in dem Stoff, in der Materie unsrer Handlungen, in den Neigungen und Begierden unsers eigennützigen Triebes, in dessen physischen Wirkungen und Erscheinungen in der Sinnenwelt, schon enthalten seyn; denn es giebt auch Wirkungen des Instinkts, Aeufserungen des rohen Naturtriebes, eine Wirksamkeit der blofsen Natur ohne Vernunft und Freiheit. Die Bedürfnisse und Zwecke der Sinnlichkeit, Wünsche, Hoffnungen, Neigungen, Freude und Schmerz sind vielmehr blofse Materialien, blofser Stoff, in dessen Bearbeitung die Freiheit durch praktische Vernunft ihre Kraft äufsern, und denen sie erst gleichsam eine Form geben kann, wodurch sie zu Handlungen werden; sie sind blofse Mittel, welche die praktische Vernunft durch den Willen zu ihren selbstständigen Zwecken gebrauchen kann, blofse Gegenstände der Thätigkeit des übersinnlichen Vermögens, in denen es sein Gesetz realisiren kann.

Reine an sich praktische Vernunft ist unmittelbar gesetzgebend. Die von empirischen sinnlichen

chen Bedingungen reine und unabhängige Vernunft heifst an sich praktisch, in wiefern sie durch sich selbst, nicht vermittelst fremder Bedingungen, Bezug auf den Willen hat, indem sie ein Gesetz aufstellt, das von keinem andern Vermögen der menschlichen Natur beobachtet oder ausgeführt werden kann, und daher auch nur für dieses Vermögen eigentlich gültig ist. In dem Begriff einer reinen an sich praktischen Vernunft liegt es, dafs sie unmittelbar gesetzgebend ist, dafs sie ein durch sich selbst gültiges Gesetz aufstellt, das um seiner selbst willen befolgt werden soll. Der Wille heifst rein, in wiefern er unabhängig von empirischen Bedingungen, d. h. von den Foderungen des sinnlichen Triebes, durch die blofse Form des Gesetzes, durch den blofsen Ausdruck des als allgemeingültig betrachteten Gebots, durch das blofse Bewufstseyn des vernünftigen Sollens, sich selbst bestimmend gedacht, und dieser formale Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller seiner Maximen angesehen wird.

Es scheint allerdings anfangs sonderbar, dafs die Idee eines blofsen Vernunftgebotes den Willen hinreichend bestimmen, das Unsichtbare soviel über das Sichtbare, Sinnlich-Reizende, vermögen solle. Wie soll ich Etwas thun, wird Mancher fragen, was mir kein Vergnügen bringt, wovon ich mir wenigstens nicht mit Gewifsheit einen Vortheil versprechen kann? warum soll ich um des blofsen Gesetzes willen meinen herrschenden Neigungen, meinen stärksten und überdiefs vielleicht ganz unschädlichen Begierden, meinen eingewurzeltesten Gewohnheiten, meiner ganzen Natur Gewalt anthun, oder gar den hoffnungsvollsten Aussichten in

meine künftige Glückseligkeit die Augen verschliessen, die sichersten Vortheile und natürlichsten Besitzungen, selbst ohne den Anschein von der geringsten Vergütung, um des bloſsen Gedankens der sogenannten Pflicht willen, mehr oder weniger aufopfern? So fragt nicht nur der groſse Haufe, um die Gewissenlosigkeit seiner Handlungen unter dem Vorwande der Klugheit zu rechtfertigen, oder doch zu entschuldigen, sondern auch, durch irrige Spekulationen verleitet, stillschweigend und mit andern Ausdrücken und Wendungen mancher Philosoph in dem System seiner vermeinten Moral. Man erhebt gewöhnlich die sinnliche Natur des Menschen so sehr über die vernünftige, daſs diese für sich selbst keinen Werth hat, sondern nur durch die Dienste, welche sie dem Empfindungsvermögen leistet, zu dessen Behuf sie allein vorhanden seyn soll, einige Achtung unter dem Namen der Lebensklugheit gewinnen kann. Allein die praktische Vernunft dringt uns die Idee der Möglichkeit einer allgemeinen Gesetzgebung auf, ohne den Stoff dazu aus der Erfahrung oder sichtbaren Willenshandlungen herzunehmen; dieser Gedanke ist vielmehr völlig a priori, und bietet blos gleichsam ein Muster dar, nach welchem wir uns Maximen bilden und die Moralität derselben beurtheilen sollen. Das praktische Gesetz ist keine Vorschrift zur Erreichung gewisser schon vorgesetzter Zwecke; es giebt nicht etwa die Art und Weise an, wie wir eine begehrte Wirkung am besten hervorbringen, gewisse Absichten am geschicktesten erfüllen, oder Bedürfnisse am vollständigsten und sichersten befriedigen können; es würde sich sonst von technischen und pragmatischen Regeln, von Anweisungen für Geschicklichkeit und Klugheit,

von

von hypothetischen Imperativen nicht unterscheiden, welche nur unter Voraussetzung schon vorhandener Zwecke, Antriebe und Begehrungen gültig und anwendbar sind. Dergleichen Regeln sind immer physisch bedingt, ihre Gültigkeit hängt von Naturbedingungen, von natürlichen Umständen ab, die nicht in unserer Gewalt sind, von Neigungen, Wünschen, Absichten, Furcht, Hoffnung, unwillkürlichen Bedürfnissen, gewissen Einrichtungen u. dgl. Das praktische Gesetz aber ist eine Regel, durch die sich der Wille a priori bestimmen soll, ohne aus der Erfahrung den Bestimmungsgrund herzunehmen, ohne nach empirischen, auf Empfindung bezogenen, Rücksichten seinen Entschlufs zu fassen. Ein solches Gesetz, welches blos zum Behuf der subiektiven Form der Grundsätze, d. h. der Willensgesinnung dient, läfst sich als ein Bestimmungsgrund, der auf der obiektiven Form des Gesetzes überhaupt beruht, wenigstens denken. Die subiektive Form der Grundsätze ist der obiektiven Form des Gesetzes gegenübergestellt: iene heifst nichts anders als die Gesinnung, für welche sich unser Wille bestimmt hat, und welche unsern freien Handlungen zum Grunde liegt. Sie ist die subiektive Form der Grundsätze, in wiefern es hier darauf ankömmt, dafs das Subiekt, die Person, durch den Willen die Grundsätze in ihre Maxime aufnimmt; das Wesentliche besteht darin, dafs die Grundsätze Maximen des S u b i e k t s sind, und dafs von aller Materie, von allen empirischen Bedingungen abstrahirt und blos auf ihre Form, auf die beabsichtigte Vernunftmäfsigkeit derselben Rücksicht genommen wird. Das praktische Gesetz wird gedacht als der Bestimmungsgrund durch die obiektive Form eines Gesetzes überhaupt, in wie-

fern wir in unserm Bewufstsein unsre Person, als Subiekt, von dem praktischen Gesetz, als einem durch Vernunft in nothwendiger Allgemeinheit gedachten Obiekte, unterscheiden, und das Gesetz als den Gegenstand unsrer Achtung betrachten, durch welche wir unsern Willen zu einer reinmoralischen Gesinnung bestimmen sollen.

Das Bewufstsein dieses Grundgesetzes ist ein Faktum, eine Thatsache der reinen Vernunft, da es nicht aus Abstraktionen entstanden, noch aus der Erfahrung entlehnt, sondern aus unserm Innersten geschöpft ist, und die innere, moralische, Beschaffenheit der Handlungen erst begründet. Aus dem Bewufstsein der Freiheit könnte das Bewufstsein des praktischen Grundgesetzes nicht hergeleitet oder analytisch entwickelt werden, weil wir durch dasselbe erst zu dem Begriff der Freiheit gelangen. Es beruht vielmehr auf gar keinen vorhergehenden Datis der Vernunft, sondern dringt sich uns für sich selbst als synthetischer Satz a priori auf, als ein Grundsatz, der die Möglichkeit der abgeleiteten Sätze erst bestimmt, und auf empirische Gegenstände mittelbar angewendet wird, ohne von ihnen selbst bestimmt, vielweniger erzeugt worden zu seyn. Das Sittengesetz würde nur dann analytisch erkannt, wenn man Freiheit des Willens voraussetzte, und das in ihren Begriff hineingelegte Merkmal, nämlich das Sittengesetz, aus demselben entwickelte, dessen wir uns doch schon bewufst seyn müssen, um zu dem Begriff der Freiheit zu gelangen. Dieses Grundgesetz ist das einzige Faktum der reinen Vernunft, dessen Bewufstsein zwar durch Erfahrung geweckt, aber nicht bestimmt wird, und durch welches sich die Vernunft in unmittel-

mittelbarer Beziehung auf den Willen, als ursprüngliche Gesetzgeberin ankündigt.

Aus allem diesem ziehen wir die

Folgerung

dafs reine Vernunft für sich allein praktisch sei, und dem Willen ein allgemeines Gesetz gebe, welches den Namen des moralischen, des Sittengesetzes führt.

Diese unleugbare Thatsache des unmittelbaren Bewufstseins liegt offenbar allen sittlichen Beurtheilungen menschlicher Handlungen zum Grunde. Wenn es uns darum zu thun ist, den moralischen oder innern Werth der Handlungen zu beurtheilen, so untersuchen wir sorgfältig, ob oder wie viel Antheil die Neigungen und Abneigungen des eigennützigen Triebes, Ehrgeiz, Stolz, Furcht, Hoffnung, Hafs, Liebe und andre Gemüthsbestimmungen an denselben gehabt haben, oder ob sie aus blofser Achtung gegen die Vernunft, als den wahren Charakter der reinen Menschheit, folglich um blofser Gesetzmäfsigkeit willen, geschehen sind. Nur den letztern Handlungen werden wir positiven moralischen Werth beilegen: denn die Vernunft erkennt an denselben ihren eigenen Einflufs und die freie Wirksamkeit eines reinen, über die Triebfedern der Selbstliebe herrschenden und erhabenen Willens.

Die Vernunft erklärt das Grundgesetz der Sittlichkeit für ein Gesetz, das für alle, mit Vernunft und Willen begabte, Wesen gültig ist. Die durch Vernunft gedachte unbedingt-nothwendige Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes macht dasselbe zu dem obersten formalen Bestimmungsgrunde des

Willens. Die Vernunft giebt nämlich eine allgemeine Regel, durch ihre Form die Handlungen zu bestimmen. Die Form, der Charakter und die eigenthümliche Handlungsweise der reinen theoretischen Vernunft besteht aber in Hervorbringung der absoluten, von den Bedingungen der sinnlichen Vorstellungsart, den Raum- und Zeitverhältnissen, unabhängigen Einheit und Totalität des Gedachten; sie läſst uns im Allgemeinen das Besondere durch Begriffe erkennen. Ihre Form also zeigt sich, indem sie das Besondre und Einzelne dem Allgemeinen unterordnet, und aus höhern Gesichtspunkten betrachtet, und die höchste systematische Einheit hervorbringt. Erwägen wir nun die reine Vernunft im Verhältniſs zum Willen, d. h. in ihrem praktischen Gebrauche, so wird ihre Form in derjenigen Einheit bestehen, welche sie durch die Gesinnung des von ihr bestimmten Willens in die menschliche Handlungsweise bringt. Diese höchste mögliche Einheit schlieſst nothwendig alle Widersprüche in den Maximen des vernünftigen Wesens mit sich selbst, in wiefern es Vernunft hat, und mit andern, in wiefern sie gleichfalls Vernunft haben, aus, und das Bewuſstsein dieser Vernunfteinheit ist begleitet von der Idee einer allgemeinen Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen, welche dem Sittengesetze zum Grunde liegt, und auf welcher dessen Allgemeingültigkeit und formaler Bestimmungsgrund des Willens beruht. Der Bestimmungsgrund des Willens heiſst formal, in wiefern der Grund der Willensbestimmung nicht in der Vorstellung dessen was gethan, und durch die Handlung bewirkt werden kann, sondern in der Vorstellung der Art, wie es gethan werden soll, liegt. Der Wille bestimmt sich formal, wenn er

er das, was gethan und erreicht werden kann, die empirischen Zwecke, den Stoff und Inhalt der Handlungen von der Art und Weise, wie gehandelt werden soll, abhängig macht, durch die allgemeingültige Form bestimmt; der Wille handelt aus materialen Bestimmungsgründen, wenn er die Art und Weise, die Form seines Handelns von dem Stoffe desselben, von den empirischen Zwecken, von den Gegenständen seines Begehrens abhängig macht und nach denselben einrichtet, und also nicht dem Gesetze die Neigungen, sondern den Neigungen das Gesetz unterordnet.

Das praktische Vernunftgesetz gilt für alle vernünftige Wesen, sofern sie einen Willen haben, d. h. ein Vermögen, ihre Wirksamkeit durch die Vorstellung von Regeln selbst zu bestimmen, und folglich nach Grundsätzen zu handeln. Ein Gesetz der Vernunft kann betrachtet werden erstens als das Gesetz ihrer Natur, als die Handlungsweise oder Wirkungsart der Vernunft für sich selbst, worein wir ihren Charakter und ihr Wesen setzen; dieses ihr Gesetz ist das Streben nach unbedingter Einheit der Begriffe. Das Gesetz der Vernunft kann zweitens betrachtet werden, in wiefern die Vernunft praktisch ist, d. h. in wiefern sich desselben ein Wesen bewufst ist, das zugleich einen Willen besitzt; in diesem Verhältnifs gedacht macht es den Gegenstand der Handlungsweise der praktischen Vernunft aus, welche in der unbedingten Gesetzgebung, im Aufstellen der Vorschrift um der Vorschrift willen besteht und die Autonomie der Vernunft begründet. Das praktische Gesetz entspringt zwar aus der nothwendigen Natur der Vernunft, ist uns im Bewufstsein nothwendiger Weise

gegeben, dringt sich uns unwiderstehlich auf, und die Idee desselben wird keinesweges erst durch freien Willen von uns hervorgebracht (dessen Bewufstsein vielmehr die Vorstellung des Gesetzes schon voraussetzt), noch weniger aus Erfahrungen oder Begriffen abstrahirt (wobei schon ein Maasstab der moralischen Beurtheilung, mithin ein Sittengesetz zum Grunde liegen müfste): allein es würde doch gar keinen Sinn, gar keine Bedeutung oder Gültigkeit haben, kein praktisches Gesetz seyn, wenn es kein Vermögen gäbe, dasselbe in Gesinnungen und Handlungen auszuführen und in Anwendung zu bringen. Dies Vermögen, das praktische Gesetz zu befolgen, ist nichts anders als der Wille. Denn wir sind durch unser vernünftiges Bewufstsein genöthigt, das Gesetz selbst, in wiefern es uns die Vernunft zu beobachten gebietet, von dem selbstthätigen Vermögen, es zu befolgen, abzusondern und zu unterscheiden, wiewohl das praktische Vernunftgesetz und der Wille in Einem und demselben Subiekt, welches in dieser Rücksicht Person heifst, durch ein und dasselbe Selbstbewufstsein verbunden vorhanden sind. Ein Gebot (dergleichen das Sittengesetz für endliche sinnlich-vernünftige Wesen ist) hat schlechterdings keinen Sinn, ist gar kein Gebot mehr, wenn entweder seine Foderungen schon von selbst unfreiwillig und nothwendigerweise erfüllt werden (denn hier sollte Etwas geschehen, was nie anders geschehen kann); oder wenn im Gegentheil die Erfüllung seiner Foderungen schlechterdings unmöglich ist, weil entweder das Vermögen mangelt, sie auszuführen, oder ein entgegengesetztes Vermögen sogar ieden Versuch der Ausführung unmöglich macht (hier würde etwas Unmögliches

gesche-

geschehen sollen, Etwas, das nicht geschehen kann, weil die wirkende Kraft entweder ganz fehlt, oder doch unterdrückt ist, und ein fremder mächtiger Widerstand allen Foderungen nothwendigerweise entgegenwirkt). Ienes, nämlich ein überflüssiges unnützes oder vielmehr gar kein Gebot wäre das Sittengesetz für den Menschen, wenn Gesetzgebung und Ausführung, Sollen und Müssen, Vorschreiben und Thun Eins wäre, d. h. wenn die praktische Vernunft ein Gesetz nicht blos aufstellte, sondern selbst zugleich ausführte, wenn folglich praktische Vernunft und Wille Eins wären, wenn Gesetzmäfsigkeit aus der Vernunft allein, nothwendig und unfreiwillig, erfolgte. Das Andre, nämlich Widersinnigkeit des Sittengesetzes, würde dann eintreten, wenn dieses zwar nicht von der Vernunft selbst ausgeübt und vollzogen würde, aber doch kein Vermögen, es zu befolgen, kein Wille vorhanden wäre, oder der eigennützige Trieb den Menschen durchgängig beherrschte, ohne irgend eine andere Beschränkung zu erleiden, als die, welche vielleicht aus dem unwillkürlichen Bewufstsein des praktischen Gesetzes nothwendiger und unfreiwilliger Weise erfolgte. Alle diese Fälle widersprechen der innern Erfahrung und unbefangenen Reflexion.

Das Sittengesetz hat nur dann einen wahren Sinn, Ansehen, Gültigkeit und Anwendbarkeit, wenn es einen Willen giebt, der es in seine Maxime aufnehmen oder nicht aufnehmen, befolgen oder vernachlässigen und übertreten kann, und mithin auch eine Materie, ein Stoff sich darbietet, an welchem er die Form des Gesetzes zu realisiren vermag. Dieser Stoff, diese Materie des Willens ist nichts anders, als das niedere Begehrungsvermögen,

gen, oder der eigennützige Trieb, in dessen Befriedigung oder Beschränkung die Form des Sittengesetzes und des Willens sichtbar wird. Das Sittengesetz setzt also einen Willen und den eigennüzzigen Trieb voraus, weil es die Unterordnung der Foderungen des letzteren unter seine eigenen gebietet, und diese Unterordnung eben so wenig ohne die, dem Gesetz zu unterwerfenden, Bedürfnisse der Sinnlichkeit, als ohne den vollziehenden Willen möglich ist.

Das Sittengesetz wird von der Vernunft in solcher Allgemeingültigkeit vorgestellt, dafs es sich nicht blos auf die Menschen einschränkt, sondern auf alle endliche, mit Vernunft und Willen begabte Wesen sich bezieht, und sogar bis auf das unendliche Wesen, als die oberste Intelligenz, erstreckt. Nun können wir zwar der Gottheit keinen Willen nach dem eben erläuterten Begriffe des menschlichen Willens beilegen, weil sie kein mit Bedürfnissen und Einschränkungen versehenes Wesen, und folglich keiner dem Sittengesetze widersprechenden Maximen fähig ist, weil wir in dem unendlichen allgenugsamen Wesen keinen sinnlichen Trieb annehmen können, welcher dem reinvernünftigen unterzuordnen wäre. Der Wille der Gottheit kann nichts seyn, als die absolute Selbstthätigkeit, welche wir durch unser Selbstbewufstsein, in welchem wir uns als freie Wesen denken, kennen; er kann nichts anders seyn, als das Vermögen, die Gesetzmäfsigkeit frei blos um ihrer selbst willen zu wollen und zu realisiren. Der praktisch-vernünftige Wille, den wir der Gottheit beilegen müssen, wenn wir sie von der blofsen Natur unterscheiden wollen, ist uns nur durch das

Bewufst-

Bewufstsein unsers eigenen freien Willens und des ihm gegebenen Sittengesetzes bekannt. Da aber die Unendlichkeit Gottes alle Schranken der Sinnlichkeit, alle Neigungen und Bedürfnisse, und folglich auch alle darauf gegründeten eigennützigen und unreinen Maximen ausschliefst, so müssen wir dem göttlichen Willen nicht sowohl Reinheit, als vielmehr Heiligkeit beilegen. Denn heilig heifst ein Wille, der gar keiner unreinen, dem Gesetz widerstreitenden Maximen fähig ist.

Für den Willen endlicher Wesen hat das Gesetz die Beschaffenheit eines Imperativs, eines Gebots oder Befehls, und zwar eines kategorischen oder unbedingten. Denn es verlangt uneigennützige Beschränkung der Bedürfnisse und sinnlichen Neigungen, die in ihrer endlichen Natur gegründet sind. Der Wille endlicher Wesen steht in einer Abhängigkeit vom Gesetze, welche Verbindlichkeit zu dessen Beobachtung heifst und unter einer moralischen Nöthigung, deren sie sich unter dem Namen der Pflicht bewufst sind. Für das unendliche schrankenlose Wesen, für die allgenugsame Intelligenz aber ist das Sittengesetz kein eigentliches Gebot; die Gottheit steht in keiner Abhängigkeit von demselben, unter keiner moralischen Nöthigung; es giebt daher für sie keine Verbindlichkeit oder Pflicht. Denn alle die Begriffe von Gebot, moralischer Abhängigkeit, Nöthigung, Verbindlichkeit und Pflicht, setzen einen wirklichen oder möglichen Widerstand voraus, wozu sich in der Gottheit, die von allen sinnlichen Schranken frei gedacht werden mufs, gar kein Grund annehmen läfst. Gottes absolute Selbstthätigkeit ist keiner Maxime, die nicht objektive Allgemein-

gemeingültigkeit des Gesetzes hätte, d. h. keiner blofsen Privatmaximen, keiner eigennützigen Gesinnungen fähig, und daher über alle praktischeinschränkende Gesetze erhaben, in wiefern sich in ihr nichts denken läfst, das einer Einschränkung fähig oder bedürftig wäre. Hierin besteht ihre Heiligkeit, eine praktische Idee, deren Gegenstand allen endlichen Wesen zum Urbilde sittlicher Veredlung und Ausbildung dienen mufs, zu welcher sie das reine und selbst heilige Sittengesetz stets auffodert, und durch welche sie sich ienem erhabenen Ideale ins Unendliche nähern sollen. Dieses Urbild bleibt aber endlichen Wesen, so weit ihre eignen Kräfte gehen, immer unerreichbar, und die endliche praktische Vernunft vermag durch das Muster der Heiligkeit, mit dem sie die sittlichen Kräfte auffodert, nur Tugend, als das höchste Werk menschlichen Strebens hervorzubringen, ohne ie einen Stillstand in moralischer Vervollkommnung zu erlauben, welcher der höheren Bestimmung des Menschen und der Tugend selbst widersprechen würde.

§. 8.

IV. Lehrsatz

Die Autonomie des Willens ist das einzige Princip aller moralischen Gesetze und Pflichten. Heteronomie hingegen begründet nicht nur gar keine Verbindlichkeit, sondern arbeitet sogar dem Princip der Sittlichkeit entgegen.

Moralisch im engern und eigentlichern Sinne nennen wir keine einzige Gemüthsthätigkeit, welche aus physischen Ursachen unwillkürlich erfolgt, welche

welche der Drang der Begierde oder das Feuer der Leidenschaft erweckt und allein hervorbringt, und welche in unwillkürlichen Trieben ihren wesentlichen und eigentlichen Ursprung hat. Auch die Mitwirkung der feinsten Klugheit erwirbt solchen Handlungen nicht den bedeutenden Namen der moralischen, weil sie doch mit allem Einflusse des Verstandes und der theoretischen Vernunft nur im Dienste der Selbstliebe und der unwillkürlichen Triebe und Neigungen ist, durch welche ihre Vorschriften erst sanktionirt und als gültig angenommen werden. Moralisch heiſst nichts, was die bloſse Natur hervorbringt, was aus unwiderstehlicher Nothwendigkeit unausbleiblich erfolgt, kurz was unwillkürlich und unfreiwillig geschieht. Moralität setzt freie Selbstthätigkeit voraus. Um Iemanden sittlichgut oder sittlichböse zu nennen, setzen wir voraus, daſs er selbst, seine eigentliche Person, nichts auſser ihm, weder sein Körper noch seine eingepflanzten Triebe und angenommenen Neigungen, die er von seinem innern Wesen, von seiner Person im engsten Sinn unterscheidet, Ursache seiner Gesinnung und Handlung sei. Keine andre Handlung kann moralisch heiſsen, als die, welche der Wille durch freie Selbstthätigkeit hervorgebracht oder beabsichtigt hat. Wo der Wille sich nicht selbst zu einer Handlung oder Absicht bestimmt, sondern fremde Antriebe (der Selbstliebe und des eigennützigen Triebes) die That bestimmen, da handelt er nicht eigentlich selbst, sondern der unwillkürliche Trieb, und da findet unmittelbar keine Moralität Statt.

Das Sittengesetz, nach welchem nur allein die Moralität der Handlungen beurtheilt werden kann,

kann, ist einzig und allein für den freien Willen gültig, hat aber für die unwillkürlichen Triebe an sich selbst und unmittelbar gar keine verbindende Kraft. Das moralische Gesetz ist also das eigentliche Gesetz des Willens, und heifst auch, weil es nur durch Freiheit befolgt oder übertreten werden kann, das Gesetz der Freiheit. Das Gesetz der Wirksamkeit des unwillkürlichen sinnlichen Triebes heifst dagegen ein Naturgesetz, und besteht in dem Grunde der Gleichförmigkeit der durch das Gefühl der Lust und Unlust bestimmten Handlungsweise, welche sich im sinnlichen, eigennützigen und unfreiwilligen Begehren und Verabscheuen zeigt; ein Gesetz, das nicht die Freiheit, nicht das übersinnliche Vermögen der unabhängigen Selbstbestimmung, sondern die bestimmbare, abhängige Natur des Subiekts, seine sinnlich-bedingten Kräfte und Triebe betrifft. Durch das Naturgesetz wird der Mensch bestimmt, irgend einem Antriebe, einer Neigung zu folgen (sich vor schmerzhaften Empfindungen zu schützen, Hunger oder Durst zu stillen u. dgl.); der unwillkürlich-strebende sinnliche Trieb ist an das Naturgesetz gebunden, seine Foderungen, so weit ihn kein Widerstand zurückhält, durchzusetzen. Hier herrscht im Grunde nur organische oder psychologische Thätigkeit, welche sich aus Gemüthsstimmung, Temperament, aus sinnlichen Reizen und zufälligen Ideenverbindungen der Phantasie, nach dem Naturgesetz der Kausalität und aus physischen Regeln erklären läfst. Ueberläfst sich der Wille dem Naturgesetz des Begehrens, mithin den Foderungen des sinnlichen Triebes, so folgt er einem fremden Gesetz und nicht seinem eigenen. Der Wille, als ein übersinnliches, in seiner ursprünglichen

Wirk.

Wirksamkeit nicht an empirische Bedingungen oder sinnliche Umstände gebundenes Vermögen, unterwirft sich dann den Naturbedingungen sinnlicher Kräfte, und wirkt nach einem ihm fremden Gesetz, dem Naturgesetz des Begehrens, anstatt dem ihm gegebenen praktischen Gesetz der Vernunft zu folgen und sich nach demselben zu seinen Handlungen selbst zu bestimmen. Dann schränkt er seine Wahl, die zwischen dem Guten und Bösen ihm offen stand, und den Weg zu dem ersten bahnte, auf das Mehr- oder Minder-Angenehme ein, und verliert darüber die Freiheit und Kraft sich zu dem Absolut-Guten, zur moralischen Güte, emporzuheben.

Nimmt der Wille das moralische Gesetz zur Richtschnur seiner Handlungen, so handelt er autonomisch, durch die Autonomie der Vernunft, nach dem ihm von der Vernunft gegebenen eigenthümlichen Gesetze. Folgt er im Gegentheil empirischen Bestimmungsgründen, Neigungen, deren Gegenstände vom Gefühl der Lust abhängen, und in dem Gebiet der Erfahrung bestimmt sind; so handelt er heteronomisch, nach einem andern Gesetze, als ihm ursprünglich gegeben ist, nämlich nach dem Naturgesetz des Begehrens, welches dem Freiheitsgesetz der praktischen Vernunft entgegensteht. Der Wille handelt nur alsdann moralisch-gut, wenn er autonomisch handelt. Heteronomie des Willens begründet keine Moralität der Handlungen; sie sind dann entweder unmoralisch, unsittlich, wenn sie die Freiheit dem Sittengesetz zuwider hervorbrachte, oder nicht-sittlich, wenn sie unfreiwillig erfolgten.

Das Princip der Sittlichkeit erfodert Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes, nämlich

von einem begehrten Gegenstande. Unser Wollen ist nur in sofern eigentlich moralisch, in wiefern uns nicht die Begierde nach irgend einem Gegenstande antreibt, zu dessen Erreichung eine Vorschrift nur die Mittel angiebt, sondern in wiefern uns ein Gesetz ohne Rücksicht auf die Reize und das Begehrungswerthe des Gegenstandes achtungswürdig ist, und wir also den Gegenstand nur um des Gesetzes willen, nicht umgekehrt des Gegenstandes wegen die Gesetzmäſsigkeit der Handlung wollen. Keine einzige Handlung ist dadurch moralisch, daſs sie unsern Neigungen und Wünschen angemessen ist und aus denselben entspringt, sondern nur dadurch, daſs sie aus bloſser Achtung gegen das Gesetz flieſst, daſs vernünftige Gesetzmäſsigkeit derselben die Absicht und der Bestimmungsgrund des Willens ist, der äuſsere Erfolg und die äuſsere Beschaffenheit derselben mögen nun übrigens ausfallen, wie sie wollen. Geschieht eine Handlung zwar auch aus Achtung gegen ein Gesetz, welches aber kein unbedingt praktisches, sondern ein empirisch bedingtes, hypothetisches Gesetz ist; so ist die Handlung nicht dadurch moralisch, sondern in dieser Rücksicht eigennützig: dies will soviel sagen: ist uns irgend eine praktische Regel (die freilich in der hier gemeinten Bedeutung nicht den Namen eines eigentlichen Gesetzes verdient) nur darum lieb und schätzbar, weil sie uns leicht zu unsern subiektiven Zwecken führt, und wir befolgen sie aus dieser eigennützigen bedingten Werthschätzung; so handeln wir immer nur heteronomisch, und der eigentliche sittliche, absolute, obiektive Werth des Handelns, der von dem subiektiven und relativen ganz unabhängig ist, fällt hier völlig weg. Niemand, dessen natürlichste moralische Denkart nicht etwa

durch

durch falsche Moralsysteme vom Wege der reinen einfachen Wahrheit abgeleitet und in ihrer lautersten Quelle verfälscht worden ist, Niemand wird Iemand als rechtschaffen, redlich, edelgesinnt rühmen, blos in wiefern und weil er klug gehandelt, weil er seine Absichten geschickt und glücklich ausgeführt hat. Wenn nämlich gleich Klugheit sehr wohl mit Weisheit und sittlicher Güte verbunden wirken kann, und selbst nach den Zwecken der Moralität wirken soll; so wird doch niemals blofse Klugheit, sofern wir auf die Privatabsicht sehen, noch Geschicklichkeit, die sich im glücklichen Erfolge bewährt, den Charakter der Moralität ausmachen. Beide werden von der Vernunft nur immer als etwas Zufälliges erkannt werden, ohne welches eine Handlung immer höchst moralisch seyn kann, und durch das sie nie zur moralischen erhoben wird. Freiwillige Beobachtung des reinen unbedingt praktischen Vernunftgesetzes, Autonomie der Vernunft und des Willens, frei beabsichtigte Gesetzmäfsigkeit um ihrer selbst willen, macht allein reine Moralität der Gesinnungen und Handlungen aus.

Nicht die Materie (in ihrem Verhältnifs zur empirischen Neigung), sondern die Form des Gesetzes (in ihrem reinen Ursprung aus der Vernunft) mufs der Bestimmungsgrund des Willens seyn, wenn dieser auf moralisches Verdienst Anspruch machen soll. Die Form des Sittengesetzes besteht aber in seiner unbedingten nothwendigen Allgemeingültigkeit. Hierbei beweiset die Vernunft ihre Freiheit 1) negativ, in ihrer Unabhängigkeit von den empirischen Bedingungen (den äufsern Umständen der möglichen oder wirklichen Erfahrung in Beziehung auf das Gefühl der Lust und

 Unlust)

Unlust), welche die Materie des Gesetzes bestimmen; 2) positiv, in ihrer allgemein a priori verbindenden Gesetzgebung, worin die Form des Gesetzes besteht. Die negative Freiheit der Vernunft besteht also in ihrer Unabhängigkeit von dem in der Erfahrung gegebenen Stoffe und Gegenstande des Gesetzes, die positive aber in ihrer formalen, selbstbestimmenden, ursprünglichen Gesetzgebung. Das Sittengesetz drückt nun nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, welcher in dem erklärten Sinne mit Recht eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit, die aber freilich mit der Freiheit des Willens nicht verwechselt werden darf, beigelegt wird.

Die Autonomie oder unbedingte, ursprüngliche und selbstständige Gesetzgebung der Vernunft, die daher den Namen der reinen praktischen erhält, macht die formale (innere) Bedingung aus, unter welcher alle Maximen allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können: d. h. alle Maximen des Willens sind nur dann dem Sittengesetze gemäfs, wenn die ihnen zum Grunde liegende Gesinnung aus der Autonomie, aus der a priori absolut allgemeingültigen Gesetzgebung freiwillig hervorgegangen ist. Mit wenig Worten: Gesetzmäfsigkeit der Handlung um des Gesetzes willen macht die Form, das Innere, Eigenthümliche moralisch-guter Handlungen aus. Die Sittlichkeit des Willens schliefst alle Heteronomie, alle aufserhalb des Sittengesetzes hergenommene Beweggründe gänzlich aus. Wenn ich daher das Sittengesetz nur befolge, sofern ich die Materie meines Willens, d. h. irgend ein für sich begehrtes Gut damit verbinden kann, sofern das Gesetz also mit

meinen

meinen Neigungen übereinstimmt; wenn diese zufällige Uebereinstimmung die Bedingung ist, unter der ich dem moralischen Gesetz gehorche; so ist dies Heteronomie der Willkür, und keine durch Autonomie der Vernunft gewollte Gesetzmäſsigkeit. Ich mache durch diese fremdartige Beimischung empirischer Beweggründe, die in dem sinnlichen Triebe ihren Grund haben, das unbedingt-praktische, durch sich selbst gültige Vernunftgesetz von niedrigen zufälligen Bedingungen abhängig, und setze es unter seinen absoluten Werth herab, indem ich es nur unter der Bedingung beobachte, daſs es meinen Privatabsichten und eignen Bedürfnissen und Neigungen nicht widerstreitet, sondern völlig angemessen ist. Dies ist Heteronomie der Willkür, Abhängigkeit vom Naturgesetz des Begehrens, welche alle wahre Moralität aufhebt. In diesem Falle handelt der Wille nicht nach seinem eigenen Gesetz, dem Gesetz der Freiheit, sondern läſst sich von den Foderungen des sinnlichen Triebes bestimmen, und wirkt blos nach einer Vorschrift zur vernünftigen, aber immer eigennützigen Befriedigung derselben. Eine Maxime aber, welche pathologische, d. h. auf Neigungen beruhende, Willensbestimmungen zum Grunde hat, ist auf physische Umstände, als empirische Bedingungen, eingeschränkt, ist nicht von dem Willen als Willen und seinem Gesetz, dem moralischen Princip, als solchem, sondern von zufälligen Bedingungen abhängig, welche auſserhalb der menschlichen Freiheit und vernünftigen Selbstthätigkeit angetroffen werden. Eine solche empirisch-bedingte Maxime kann, weil sie sich wesentlich nur auf das Gefühl der Lust und den physischen Selbsterhaltungstrieb bezieht, nur als subiektiv betrachtet werden,

 sie

sie kann nur Privatgültigkeit für die Bedürfnisse, Wünsche und Begierden des einzelnen sinnlichen (empirisch-bestimmbaren) Subiekts haben, aber nicht als obiektiv, nothwendig und allgemeingültig für alle vernünftige (selbstbestimmende) Wesen als solche aufgestellt werden: sie kann, weil sie auf materialen Beweggründen ruht, nicht die allgemeine Verbindlichkeit formaler, obiektiver, reiner Willensbestimmungen begründen. Ia eine Maxime, welche die Erfüllung des Sittengesetzes von Bedingungen abhängig macht, die aufserhalb eines durch reinpraktische Vernunft bestimmten, d. h. reinen Willens gelegen sind, eine Maxime, die der reinen Vernunft nur um der Sinnlichkeit willen und so weit sie dieser nicht widerspricht, mithin nicht als reinen, Gehorsam zusichert, widerstreitet sich selbst, untergräbt die moralische Freiheit, und die Reinheit und Uneigennützigkeit der Gesinnungen, welche nur aus iener hervorgehen kann. Gesetzmäfsigkeit könnte bei solchen empirischen Privatmaximen wohl oft angetroffen werden; aber eine blos äufsere und zufällige Gesetzmäfsigkeit, blofse Legalität, aber keine Moralität der Handlungen. Moralität besteht in der inneren, aus der Willensfreiheit und dem Vernunftgesetz um des Gesetzes willen bestimmten Gesetzmäfsigkeit. Eine moralische Handlung stimmt mit dem Sittengesetz überein, weil ihr Urheber diese Uebereinstimmung um der Gesetzmäfsigkeit selbst willen wollte; Moralität ist also frei beabsichtigte Gesetzmäfsigkeit. Legalität aber ist eine Uebereinstimmung mit den Foderungen der gesetzgebenden Vernunft, die sich blos auf das Aeufserliche derselben einschränkt (sie selbst verlangt innere Selbsthandlung), und welche ohne oder

viel-

vielleicht selbst wider die Absicht ihres Urhebers erfolgte: sie ist also blos äufserlich und zufällig, nicht in dem freien Willen des Thäters nothwendiger Weise gegründet.

I. Anmerkung

Das praktisch-unbedingte Gesetz mufs von einer praktischen Vorschrift, die auf materialen und folglich empirischen Bedingungen beruht, gänzlich gesondert und unterschieden werden. Denn eine materiale, empirisch-bedingte, mithin hypothetische Vorschrift gründet keine nothwendige und allgemeine Verbindlichkeit, sondern erhält selbst ihre Gültigkeit nur durch ihre Anwendbarkeit auf einen schon begehrten Gegenstand. Aus der Privatgültigkeit der praktischen Vorschrift, die nur unter empirischen Bedingungen Statt findet, folglich zufällig ist, läfst sich aber keineswegs die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Strebens nach einem gewissen Zwecke beurtheilen, weil das Begehren dieses Zwecks zur Anwendung der Vorschrift schon vorausgesetzt wird, und der Wille sich schon innerlich bestimmt haben mufs, ehe die äufsere Befolgung der Vorschrift in Betracht kommen kann. Das Sittengesetz allein ist die absolute, oberste, allgemeingültige Regel des Handelns, nach welcher die Form der Willensbestimmung beurtheilt werden mufs. Ist einmal die Handlung durch das Sittengesetz bestimmt, so erkennen wir sie für moralisch-gut, eine hypothetisch-praktische Vorschrift mag übrigens einen glücklichen oder unglücklichen Erfolg herbeigeführt, und für den Urheber der Handlung Nutzen oder Schaden gestiftet haben: denn nur die Form, nicht die Materie des Wollens, nur die Gesinnung, nicht der Erfolg, nur das Innere,

nere, nicht das Aeufsere der Handlung macht das Moralische aus. Der eigentliche moralische Werth oder Unwerth, Verdienst und Schuld können nicht aufserhalb der übersinnlichen Natur des Menschen, der Willensfreiheit und der praktischen Vernunft gesucht werden, ohne das Sinnliche mit dem Vernünftigen und das Physische mit dem Moralischen zu verwechseln. Wenn der Wille blos Absichten zu erreichen sucht, die schon in der Natur des Subiekts gegeben, aber nicht durch die Freiheit desselben ursprünglich bestimmt sind, so unterwirft er sich den Foderungen der Natur des Subiekts, d. h. dem Inbegriff der in der Erfahrung vorkommenden Bedürfnisse und Neigungen desselben, handelt nach dem blofsen Naturgesetze, an welches die unwillkürlichen Triebe gebunden sind, mithin nicht moralisch-frei. Subiektive Zwecke, die, blos weil sie einmal in die Maxime aufgenommen und zum nothwendigen Bedürfnifs geworden sind, vom Willen verfolgt und ausgeführt werden, begründen gar keine Moralität desselben. Denn ein Wille, der nur auf das hinstrebt, was dem Subiekt unentbehrlich ist, ohne auf die moralisch-nothwendige Untersuchung über die Beschaffenheit und den Grund eines solchen Bedürfnisses die geringste Rücksicht zu nehmen, und sich erst nach dem Resultat dieser Prüfung, d. h. nach der gewissenhaften Ueberzeugung, dafs die mögliche Befriedigung eines Begehrens mit dem obersten Gesetz übereinstimme oder nicht übereinstimme, zu bestimmen, macht sich von empirischen Bedingungen, von physischen zufälligen Umständen abhängig, anstatt das übersinnliche Gesetz der Sittlichkeit zur obersten Bedingung seiner Maximen zu machen. Ein solcher Wille ist dem rei-

nen

nen entgegengesetzt. Ein reiner Wille wird nicht von der Natur beherrscht, sondern herrscht durch moralische Freiheit über sie. Das übersinnliche Gesetz der praktischen Vernunft erhebt den Willen über die physischen Schranken der sinnlichen Welt, über das abhängige und unsichere Gebiet der Erfahrung, über die Foderungen des eigennützigen Triebes und alle ihre Bedingungen und Nebenumstände. Durch Annahme und Befolgung des Sittengesetzes versetzt die Person sich in eine übersinnliche Welt, welche über die Grenzen der Sinnenwelt erhaben und von dem Einflusse derselben eben dadurch unabhängig ist, dafs ihre Gesetze erst den Naturgesetzen der Sinnlichkeit Maas und Ziel setzen sollen.

Die moralische Nothwendigkeit, welche dem Sittengesetz eigen ist, unterscheidet sich eben so von der Naturnothwendigkeit, als Verbindlichkeit und Pflicht vom Zwange, Sollen vom Müssen verschieden ist. Moralisch - nothwendig ist eine Handlung, die einem reinen praktischen Vernunftgesetz zufolge geschehen soll, wobei Willensfreiheit vorausgesetzt wird; physisch - nothwendig ist eine Wirkung, die nach dem Verstandesgesetz der Kausalität geschehen mufs, wobei eine mechanisch-wirkende Ursache vorausgesetzt wird. Moralische Nothwendigkeit, und also Verbindlichkeit und Pflicht lassen sich nur durch die blofse Form eines Gesetzes und durch Freiheit des Willens denken. Der Grund der Pflicht, die verbindende Kraft des Sittengesetzes, kann nicht auf dem beruhen, was es zu thun gebietet, sondern nur darauf, dafs es Etwas zu thun überhaupt gebietet, nicht auf dem Zweck oder einer Materie, sondern auf der

blofsen Form. Nach einer reinen ursprünglichen Moral sollen wir Etwas thun, nicht weil wir es schon von selbst wollen, nicht weil und sofern es mit der Materie unsers Wollens, mit dem schon vorgesetzten subiektiven Zweck, mit unserm Naturbedürfnifs übereinkommt, sondern blos weil es Gesetz ist, so zu handeln. So unterscheidet sich Pflicht von Neigung, wie die Form des Gesetzes von der Materie des Wollens, die Vernunft von der Sinnlichkeit, der uneigennützige Trieb von dem eigennützigen, die Freiheit von der Natur unterschieden werden mufs. Die Materie des Gesetzes ist allezeit zugleich auch eine Materie des Wollens, d. h. das, was das Gesetz gebietet, der Gegenstand desselben, kann unserm sinnlichen Begehrungsvermögen nie gleichgültig seyn, sondern mufs mit dem Gefühl der Lust oder Unlust wahrgenommen werden. Das Gesetz verbindet uns aber durch seine Form schlechthin, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob und wie weit seine Materie oder sein Gegenstand auch subiektiver Zweck des durch das eigennützige Begehren bestimmten Willens sei oder werden könne.

Das Gesetz läfst sich nie ohne einen Zweck denken, welchen es vorschreibt, und in welchem der Gegenstand seiner möglichen Erfüllung gegeben wird. Dieser Zweck kann die Materie des Gesetzes heifsen, in wiefern sie der Form desselben entgegengesetzt wird. Dieser in dem Gesetz enthaltene Zweck heifst nun obiektiv, in wiefern er dem handelnden Subiekt als ein Obiekt, als ein gedachter Gegenstand für seinen freien Willen vorgehalten wird. Der obiektive, im Gesetze enthaltene Zweck kann nun oft den subiektiven Zwecken

des

des Willens widersprechen, d. h. das, was er thun soll, kann häufig den Neigungen und Wünschen des Subiekts entgegen und von seinen Willensmaximen ausgeschlossen seyn. Daher hat ein Wille, dem es um Moralität zu thun ist, bei den allzeit unbedingten Foderungen des obersten Gesetzes nur in sofern nach der Materie (dem obiektiven Zweck) desselben zu fragen, in wiefern und weil sie durch dessen Form bestimmt ist, aber nicht in wiefern sie mit den subiektiven Zwecken der Willkür übereinstimmen oder in Widerspruch stehen möchte. Das Resultat dieser ganzen Untersuchung ist: das moralische Gesetz verbindet ohne Rücksicht auf Neigung, d. h. vor der Pflicht müssen alle Wünsche und Begierden verstummen; denn die reine Vernunft ist erhaben über die Foderungen der Sinnlichkeit, und gebietet, diese ihren eigenen allgemeingültigen Foderungen nicht eben schlechterdings aufzuopfern, aber doch ohne weitere Bedingung unterzuordnen und mit ihnen in Uebereinstimmung zu bringen.

Alle Materie, d. h. ieder als möglicher Zweck betrachteter Stoff und Gegenstand praktischer Regeln hängt von subiektiven Bedingungen ab, wird durch Beschaffenheiten des empfindenden Subiekts bestimmt, vermöge deren es nach irgend Etwas Verlangen trägt. Ob ich nun solche Regeln beobachten soll, hängt nur davon ab, daſs ich dasienige, was sie verschaffen sollen, wirklich begehre und mir zum Zweck machen will; ihre Gültigkeit ist also bedingt durch Foderungen des Begehrungsvermögens, die auf dem mannichfaltig modificirten Gefühl der Lust und Unlust beruhen, höchst zufällig und einem unbestimmbaren Wechsel ausgesetzt

 sind.

sind. Die Materie praktischer Regeln verschafft diesen daher nur eine empirisch-bedingte subiektive Gültigkeit, die auf den Fall des Verlangens nach einem gewissen Gegenstande eingeschränkt ist, und nicht anders als für zufällig erkannt werden kann; aber sie giebt ihnen gar nicht die unbedingte, obiektive, nothwendige Allgemeingültigkeit, ohne welche sich das Grundgesetz der Sittlichkeit für vernünftige Wesen nicht denken läſst.

Solche empirisch-bedingte praktische Regeln beziehen sich sämmtlich allein auf das Princip der Selbstliebe und der eigenen Glückseligkeit. So allgemein aber auch das unabweisbare Bedürfniſs des Wohlseins in der sinnlichen Natur des Menschen gegründet ist, so sind doch die Aeuſserungen desselben in Beziehung auf Gegenstände der Begierden ganz abhängig von denselben, mithin durch Erfahrung bedingt und höchst zufällig, und die Sinnlichkeit (als der Grund des Triebes nach Vergnügen) ist schon deswegen ganz unfähig und unberechtigt, sich über die Vernunft (einen eben so wesentlichen Bestandtheil des Menschen) zu erheben, sie ihren Foderungen zu unterwerfen, und zur Sklavin ihrer Neigungen herabzuwürdigen. Aber überhaupt ist es die Vernunft allein, welche unabhängig von der Erfahrung, d. h. ohne durch sie erst wesentlicher und ursprünglicher Weise bestimmt zu werden, mithin a priori Vorschriften aufstellen kann, die als solche um ihrer selbst willen befolgt werden sollen.

Ist das empirische Interesse an einer Sache, d. h. die Lust an der Existenz des Gegenstandes, die Ursache, welche den Willen bestimmt, und muſs also ein vom Begehrungsvermögen und von

irgend-

irgend einem empfindbaren Gegenstande abhängendes Bedürfnifs dem Wollen zum Grunde gelegt werden; so läfst sich ein solcher Bestimmungsgrund wenigstens nicht als allgemeingültig und moralisch aufstellen. Denn die Materie des Wollens, die Foderungen des unwillkürlichen Begehrens beruhen auf empirischen Bedingungen, lassen sich also nicht in allgemeingesetzgebender Form darstellen, und können nie eine nothwendige und allgemeingültige Regel begründen, wie sie der Moralität unentbehrlich ist. Fremde Glückseligkeit z. B. kann ein Gegenstand des Willens vernünftiger Wesen seyn. Wollte man aber annehmen, sie sei nicht allein der Zweck des Wollens, sondern auch der Beweggrund der Willkür, und folglich die Bedingung der Maxime; so müfste man voraussetzen, fremde Glückseligkeit gewähre uns an sich überhaupt ein natürliches Vergnügen, welches uns Bedürfnifs sei, und in einem angebornen Mitgefühl seinen Grund habe. Wir müfsten nämlich das Wohlsein Andrer als einen Gegenstand unsers eigennützigen Triebes ansehen, der sich auch in dem Bedürfnifs der Sympathie äufsern kann; dieser begehrte Gegenstand müfste nun als solcher durch das Gefühl der Lust die Willkür bestimmen, zur Befriedigung dieses Bedürfnisses wirksam zu seyn dadurch, dafs fremde Glückseligkeit bewirkt würde. Dieses wäre nun offenbar ein materialer, blos subiektiver (von der Sympathie des Subiekts abhängiger) Bestimmungsgrund; denn hier herrschte blos das Naturgesetz des Begehrens, aber auf ein Freiheitsgesetz des Willens würde gar keine Rücksicht genommen. Nun findet sich gar nicht allgemein ein Bedürfnifs des Vergnügens an fremdem Wohlsein als solchem; dem Triebe nach Vergnügen ist

es

es überhaupt nicht um die Art der Lust, sondern zuletzt immer nur um den Grad derselben zu thun. Ein solches Bedürfnifs läfst sich gar nicht in allen endlichen vernünftigen Wesen, vielweniger in der allgenugsamen, über alle Neigungen und Bedürfnisse erhabenen Gottheit voraussetzen. Die Vorstellung, ia selbst die Wahrnehmung fremder Glückseligkeit ist an sich noch gar nicht nothwendig mit Wohlgefallen, noch weniger mit Vergnügen verbunden; dazu wird schon ein moralisch gebildeter Geist und ein lebhaft fühlendes Herz erfodert, und immer können noch mancherlei zweifelhafte Rücksichten die Freuden der Sympathie schwächen oder gar zerstören. Der Anblick fremden Wohlseins in den mannichfaltigsten lachendsten Gestalten wird vielmehr die eigenen Leiden und kummervollen Schicksale selbst standhafter Menschen in der Regel ihnen nur noch fühlbarer machen, und nur eine eigene erhabene Stimmung des Geistes, welche einen ungemein hohen Grad moralischer Ausbildung voraussetzt, wird in fremdem Wohl Linderung eigenen Elendes finden können.

Wenn also der Grundsatz: „Befördere fremde Glückseligkeit" nothwendige Allgemeingültigkeit hat, und als ein moralischer feststeht; so kann seine moralische Gültigkeit nicht darauf beruhen, dafs hier der Gegenstand (die Materie) des Wollens zugleich der Bestimmungsgrund der Willkür und die subiektive Bedingung der Maxime sei, welches gar nicht einmal allgemein Statt findet, da das Vergnügen an fremder Glückseligkeit keinesweges als nothwendiges und allgemeines Naturbedürfnifs endlicher vernünftiger Wesen, noch weniger des unendlichen Wesens angenommen werden kann.

Die

Die Materie der Maxime kann zwar bleiben, d. h. der Gegenstand und Zweck des Wollens mag die Glückseligkeit Andrer seyn; nur darf die Annahme einer solchen Maxime nicht darauf ankommen, daſs Beförderung fremder Wohlfahrt eigenes Bedürfniſs sei, und schon vom sinnlichen Begehrungsvermögen von selbst gefodert werde. Denn eine solche subiektive, empirische und zufällige Bedingung würde kein obiektives, allgemein nothwendiges, rein praktisches Gesetz begründen können. Es bleibt also nichts als die Form eines Gesetzes übrig, um den Willen moralischer Weise nothwendig und allgemein zu verpflichten, und die Foderungen des sinnlichen Triebes auf gewisse Bedingungen seiner Uebereinstimmung mit den Foderungen der reinen praktischen Vernunft einzuschränken.

Wenn die Frage von Recht und Unrecht ist; so kann der Grund davon, daſs Etwas Recht ist, nicht darin liegen, daſs mir Etwas grade beliebt und meinen Neigungen entspricht: sondern es wird erst nach einem ganz andern Princip, als dem Princip der Selbstliebe, untersucht werden müssen, ob das, was mir oder auch allen Andern beliebt und gefällt, recht sei. Denn wesentlich unterscheiden sich das Angenehme und Nützliche von dem Absolut-Guten, und, was den Zwecken der Klugheit gemäſs ist, das ist mit dem, was Weisheit und Sittlichkeit gebieten, nicht an sich selbst einerlei.

Die bloſse Form eines Gesetzes, das Gesetz an sich selbst, wie es aus der Vernunft entspringt, muſs (wenn von einem Moralprincip die Rede ist) dem Willen einen Gegenstand aufstellen, ohne denselben als eine schon vorhandene Absicht des Subiekts oder als eine Foderung des eigennützigen Triebes

bes voraussetzen zu dürfen. Das Gesetz erhält also seine Gültigkeit nicht erst durch die Materie in Beziehung auf das Begehrungsvermögen, sondern hat sie schon durch seine vernunftmäfsige Form in sich selbst. Das Gesetz beschränkt die Foderungen des eigennützigen Triebes und die Maximen der Selbstliebe, um dadurch allgemeine Einheit und Uebereinstimmung hervorzubringen. Z. B. die Materie meines Willens, das Ziel meines Strebens sei meine eigene Glückseligkeit. Ob nun gleich das Bedürfnifs, glücklich zu seyn, mir mit allen endlichen Wesen gemein ist; so kann die subiektive Maxime, mein eigenes Wohl zu befördern, doch nur dadurch erst zu einem obiektiven praktischen Gesetz erhoben werden, wenn ich die Glückseligkeit Anderer in meine eigene mit einschliefse. Das Gesetz, fremdes Wohl zu befördern, erhält also nicht dadurch seine Verbindlichkeit, dafs Vergnügen an dem Wohlsein Anderer sich als ein allgemeines Bedürfnifs voraussetzen lasse (welches, wenn es auch der Fall wäre, doch immer keine Moralität begründen würde), sondern die Verbindlichkeit desselben hat in der Form der Allgemeinheit ihren Grund, durch welche die Vernunft einer Maxime der Selbstliebe vermittelst gewisser Einschränkungen obiektive Allgemeingültigkeit eines Gesetzes giebt. Der reine Wille hat zwar auch fremde Glückseligkeit zum Gegenstande, aber der Grund, warum er sich dieselbe zum Zweck gemacht hat, ist nicht die fremde Glückseligkeit selbst, gesetzt auch ein sinnliches Bedürfnifs verlangte die Beförderung derselben. Denn als reiner Wille kann er die blofse Befriedigung eines (wenn auch noch so gemeinnützigen) Bedürfnisses, als blofsen Bedürfnisses, gar nicht als moralischen Bestim-

stimmungsgrund annehmen, und der Grundsatz: „Befriedige deine Bedürfnisse" läſst sich gar nicht als ein unbedingt praktischer Satz aufstellen.

Die Verbindlichkeit des Gesetzes entspringt also nicht aus seiner Materie, sondern aus seiner a priori in der Vernunft selbst gegründeten Form, durch welche eine Maxime eingeschränkt wird, um in eine allgemeine Gesetzgebung zu passen. In der Nothwendigkeit, den eigennützigen Trieb zu beschränken, welche die reine praktische Vernunft um ihrer selbst willen verlangt, aber nicht in einer noch hinzugesetzten äuſseren (mithin sinnlichen und empirisch-bedingten) Triebfeder ist das Wesen der Pflicht gegründet, in die Maxime meiner Selbstliebe die eben so gegründeten und natürlichen Foderungen der Selbstliebe Anderer mit aufzunehmen und ihre Glückseligkeit mit der meinigen zu verbinden.

II. Anmerkung

Der Unterschied zwischen reiner Sittlichkeit und eigennütziger Klugheit ist so auffallend, und dringt sich selbst dem gemeinsten Verstande so unverkennbar und unwiderstehlich auf, daſs es zu wundern seyn würde, wie Philosophen in den ältern sowohl als in den neuern Zeiten diesen Unterschied verkennen oder doch wenigstens verleugnen konnten, wenn nicht einerseits der Hang, Alles zu demonstriren, andrerseits die Macht der Sinnlichkeit und des eigennützigen Triebes bekannt genug wäre.

Das Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit ist dem Princip der Sittlichkeit grade entgegengesetzt. Der reine Wille

handelt nicht aus Lust an dem Gegenstande, sondern aus Achtung gegen das Gesetz, welches den Gegenstand in die Maxime aufzunehmen gebietet. Sittlich handeln heifst nicht um seines eigenen Vortheils willen sich zu Etwas bestimmen, sondern vielmehr seinen Vortheil den allgemeingültigen Foderungen der reinen praktischen Vernunft um des Gesetzes willen unterordnen, den eigennützigen Trieb so weit beschränken, als es der uneigennützige verlangt, und zwar blos um des uneigennützigen willen. Der zum Gesetz taugliche Bestimmungsgrund des Willens darf also in nichts anders, als in die gesetzgebende Form der Maxime gesetzt werden.

Die Verwechselung und Vermischung des Moralprincips mit dem Princip der Klugheit ist aber darum so wenig gleichgültig, weil sie nicht blos (wie die Uebertragung empirisch-bedingter Regeln oder der Erfahrungsprincipien auf unerkennbare Dinge an sich) logisch ist, und die theoretische Erkenntnifs verfälscht, sondern weil ihr Einflufs sich auf das Praktische erstreckt, und in die Länge der Zeit für die Sittlichkeit höchst nachtheilig werden kann. Wenigstens vermag nur die laute und unwiderstehliche Stimme des Gewissens die Anmaafsungen des Gelüstens und der darauf erbauten herzverderbenden sogenannten Moralsysteme einigermafsen zurückzuweisen und zum Schweigen zu bringen, und die Urtheile der gemeinen Menschenvernunft sind durch ihre unbefangene Offenherzigkeit und ergreifende Wahrheit allein im Stande, den dem Weltgebrauch und der feinen Lebensart angepafsten, leicht ersonnenen Theorieen und unächten Tugendlehren kräftig entgegenzuarbeiten.

Kant

Kant giebt uns ein Paar treffende Beispiele von der Nichtswürdigkeit einer auf Eigennutz gegründeten Tugend und gleichsam erheuchelten Sittlichkeit. Wir wollen diese Beispiele noch etwas weiter ausführen. Man setze, dafs ein Freund wegen abgelegter falscher Zeugnisse und boshafter Verleumdungen sich damit bei uns rechtfertigen wolle, dafs er sich doch selbst der Nächste sei, und die erste und wichtigste Pflicht der Selbstliebe habe heilig halten müssen; dafs er hierbei mit der überlegtesten Klugheit sich die ansehnlichsten und dauerhaftesten Vortheile durch sein falsches Zeugnifs und durch seine Anschwärzungen unbescholtener Männer erworben, auch vor aller gefährlichen Entdeckung die sichersten Maasregeln ergriffen habe, und sein Geheimnifs nur aus Freude über seine Geschicklichkeit seinen vertrautesten und verschwiegenen Freunden nicht habe verbergen können, die ihm überdiefs in der Ausführung seiner aufs Klügste ausgedachten Plane zu seinem gröfsten Nutzen behülflich seyn würden. Man lasse diesen schlauen Betrüger nun im vollen Ernst nach dem Beifall seiner ehrlichen Freunde fragen, und sich dreust rühmen, seine Sache untadelhaft geführt und gewissenhaft seine Pflicht erfüllt zu haben: wird uns nicht ein Gefühl moralischen Unwillens und gerechter Verabscheuung von ihm zurückstofsen, und gegen alle seine Klugheit und glückliche Gewandtheit mit Verachtung erfüllen? Müfsten wir aber nicht, wenn geschickte und glückliche Befriedigung eigennütziger Wünsche und Begierden den wahren Grund der Moralität und das Wesen der Tugend ausmachte, den Maasregeln und Handlungen seiner Klugheit unsern Beifall schenken?

Man untersuche genauer, was so Manchem den Ruf eines guten und vernünftigen Mannes, und selbst die Achtung oder sogar Freundschaft gewisser Menschen erwirbt, und man wird zur Verwunderung finden, dafs es nichts anders ist, als die glückliche Besorgung seines Privatinteresse, und die grofse Klugheit, mit welcher er den Gefahren, in die ihn seine geheimen Ungerechtigkeiten zu verwickeln drohen, auszuweichen, und mit doppeltem Gewinn auch wohl fremdes Interesse zu befriedigen weifs.

Ein andres Beispiel sei folgendes. Man empfiehlt uns einen Haushalter, dem man alle seine häuslichen Angelegenheiten unbesorgt geradezu anvertrauen dürfe: überdiefs sei er der klügste Mann von der Welt, der gewifs seinen eigenen Vortheil nie aus den Augen lasse, sondern mit unermüdeter Betriebsamkeit ihm nachgehe; dabei sei er von niedrigem Eigennutze und gemeiner Sinnlichkeit durch seine feine Lebensart zu entfernt, als dafs er in unersättlichem Geldgeiz oder in wollüstigen Ausschweifungen und unnützem Luxus sein Vergnügen suche; er liebe vielmehr ausgewählte lehrreiche Unterhaltung, und mache sich die Erweiterung seiner Kenntnisse zu der wichtigsten und angenehmsten Angelegenheit; er gebe auch mit Freuden den Armen, und bleibe bei ihrem Elende keinesweges ungerührt; übrigens aber wisse er sich alle Wege klüglich zu Nutze zu machen, sein Vermögen zu vergröfsern, und fremdes Geld und Gut durch Rechtshändel, Erbschaften und andre Mittel an sich zu ziehen, so oft er nur vor der Gefahr der Entdeckung und Störung seines Unternehmens gesichert sei. — Wird eine solche Empfehlung eines solchen Haushalters uns mit Zutrauen und Achtung, oder nicht vielmehr

mit

mit Mistrauen und Verachtung gegen den Mann, und mit Spott und Unwillen über die Empfehlung erfüllen? Werden wir einen Menschen lieben und unsers Zutrauens würdig achten können, der allein sich selbst Alles und der Mittelpunkt aller seiner Thätigkeit ist?

Die Maximen der Klugheit sind nicht nothwendig unmoralisch (denn sie können den Foderungen des Moralgesetzes untergeordnet und angemessen seyn); aber sie sind an sich keine Maximen der Moralität, und können keine Gesetze des Willens abgeben. Auch selbst die allgemeine Glückseligkeit kann nicht als der moralische Bestimmungsgrund des Willens angenommen werden. Was zur Glückseligkeit gehöre, läfst sich im Grunde nur durch unmittelbare Erfahrung erkennen; die Glückseligkeit eines Ieden hängt von seiner eignen Natur und Gemüthsstimmung ab, und diese ist selbst durch zufällige Umstände einem mannichfaltigen Wechsel ausgesetzt. Man weifs wohl durch Erfahrung und Analogie, was ungefähr unter gewissen Umständen den Meisten angenehm und erwünscht seyn werde, aber man kann mit Zuverlässigkeit es nicht einmal von dem gröfsern Theil, vielweniger von Allen bestimmen. Daher lassen sich zwar generelle Regeln zur Beförderung der Glückseligkeit einzelner Gattungen der Menschen, aber keine universellen zum Besten des ganzen Menschengeschlechts angeben; zwar läfst sich einigermaafsen bestimmen, was im Durchschnitt in Absicht auf allgemeines Wohlbefinden am angemessensten seyn werde; aber es läfst sich gar nicht festsetzen, was zu allen Zeiten, und nothwendiger Weise der Idee eines Ieden von sei-

nem Glück entsprechen müsse. Es lassen sich also auch auf allgemeine Glückseligkeit, als einen empirischen Zweck, keine praktischen Gesetze gründen. Die auf das Princip der Selbstliebe gegründete Regel zur Beförderung allgemeiner Glückseligkeit setzt als solche (in ihrer empirischen Abhängigkeit) zu ihrer Gültigkeit voraus, dafs die Willkür durch die Idee der allgemeinen Glückseligkeit bestimmt werden könne, und dieses allgemeine Beste ein Gegenstand des Begehrens sei. Da nun ein Gegenstand des Begehrens (eine Materie, ein Obiekt der Willkür) der Regel selbst zum Grunde gelegt wird und ihr vorhergeht; so beruht ihre Gültigkeit nicht auf einem a priori gültigen Gebot, sondern auf einer Empfehlung, die nur auf Erfahrung bezogen und gegründet werden kann, und sich also nicht ohne eine unendliche Verschiedenheit der Urtheile denken läfst. Das Princip, allgemeine Glückseligkeit zu befördern, befafst zwar die praktischen Regeln, welche es zu dieser Absicht aufstellt, unter dem allgemeinen Titel der Vorschriften zur Glückseligkeit, giebt aber nicht allen vernünftigen Wesen dieselben praktischen Regeln, sondern diese sind auf mannichfaltige Weise nach Iedes Vorstellungsart von Glückseligkeit und von dem, was er dazu im Allgemeinen etwa beitrage, modificirt. Allein das Sittengesetz charakterisirt sich eben dadurch als ein Gesetz der reinen praktischen Vernunft, dafs es nicht, wie alle hypothetische, empirisch-bedingte Vorschriften blos subiektive Nothwendigkeit und folglich nur Privatgültigkeit hat, sondern dafs es als obiektiv-nothwendig und allgemeingültig gedacht wird, und allen Wesen, die Vernunft und freien Willen besitzen, zur obersten Richtschnur ihres Verfahrens dienen soll.

Die Maxime der Selbstliebe oder der Klugheit räth blos an, was zu unsern Privatabsichten und zur Befriedigung unserer Wünsche und Neigungen dienen könnte; ob wir ihren Rath befolgen sollen, dazu liegt der Grund nicht in ihr selbst, sie nöthigt uns nicht schlechterdings, es kömmt erst darauf an, ob uns die Neigungen und Wünsche unsers eigennützigen Triebes über Alles gehen, und iede Aufopferung, welche aus Geringschätzung des Raths der Klugheit erfolgen würde, unmöglich dünkt. Das Gesetz der Sittlichkeit aber räth nicht blos an, sondern gebietet. Der Rathgeber kann uns als solcher nicht nöthigen, schlechterdings seinen Rath zu befolgen; sein Rath würde kein bloſser Vorschlag der Klugheit mehr, sondern ein Gesetz seyn, wenn diese Nöthigung damit verbunden wäre; es wird vielmehr in unser Belieben gestellt und unsrer freien Willkür überlassen, ob wir seinen Rath befolgen wollen. Der Gesetzgeber aber fragt, als solcher, nicht nach unserm zufälligen Belieben, sondern er verlangt ohne weitere Bedingung Gehorsam. Der Grund der Befolgung eines Raths oder Vorschlags liegt auſserhalb demselben in einem Gegenstande des Begehrungsvermögens, und ist ein äuſserer materieller Grund. Der Grund des Gehorsams gegen ein Gesetz liegt in dem Gesetz selbst, nämlich in der Form desselben, und ist also ein innerer formeller Grund. Blos das Gesetz kann durch seine Form wahre Verbindlichkeit gründen. Diese Verbindlichkeit erstreckt sich auf Iedermann, ohne Rücksicht auf das verschiedne Maas der Einsichten und Kenntnisse, durch welche etwa der Grad der Klugheit bestimmt werden könnte. Auch fällt es in der That selbst dem gemeinsten und ungebil-

gebildetesten Verstande ganz leicht, zu beurtheilen, was recht oder unrecht sei, indeſs der scharfsichtigste Mann mit der feinsten Weltklugheit selten mit Sicherheit bestimmen kann, was angenehm und nützlich seyn werde. Nach dem Princip der Autonomie des Willens, d. h. nach der bloſsen Foderung des Sittengesetzes eine Handlung zu beurtheilen, fällt auch dem gemeinsten unkultivirten Verstande leicht; die Stimme des Gewissens kündigt ihm vernehmlich seine Pflicht an; er weiſs, ohne besondere Spekulazionen oder Erfahrungen zu bedürfen, was er thun soll oder nicht soll. Was aber unter Voraussetzung der Heteronomie der Willkür, d. h. nach dem Naturgesetze in Beziehung auf Befriedigungen des eigennützigen Triebes und die demselben entsprechenden Gegenstände der Erfahrung, zu thun sei, zu beurtheilen, erfodert psychologische Einsichten und viel Weltkenntniſs; denn, was wichtige und dauerhafte Vortheile bringen werde, ist, zumal wenn man über die Glückseligkeit des ganzen gegenwärtigen oder sogar auch eines zukünftigen Lebens urtheilen will, höchst zweifelhaft und ungewiſs, weil fast Alles auf äuſsern Umständen beruht, die für uns ganz zufällig und auſser unsrer Gewalt sind, und in einem unübersehbaren gegenseitigen Einflusse und dem verwikkeltesten Zusammenhange stehen.

Sittlichkeit zu gebieten oder Pflicht vorzuschreiben, ist darum ganz vernunftmäſsig, weil sittlich-gute Gesinnungen und Handlungen nicht, wie das Streben nach Glückseligkeit, unwillkürlich durch Naturnothwendigkeit erfolgen, sondern freie Willensbestimmungen voraussetzen; weil sie mithin nicht nothwendiger weise, sondern freiwillig

und überdieſs wegen des Widerspruchs natürlicher Neigungen und Wünsche meistentheils ungern angenommen und ausgeübt werden. Maasregeln aber zur Annahme moralischer Maximen und zur Befolgung des Sittengesetzes bedarf der Wille gar nicht, wenn er sich einmal desselben im Gewissen bewuſst geworden ist: hier gilt der Satz: was er will, das kann er auch: denn Wollen und Thun ist hier Eins, weil nur die Gesinnung, die dem Thun zum Grunde liegt, den moralischen Werth der That bestimmt.

„*Der* im Spiel verloren hat, sagt Kant S. 65. Krit. d. prakt. Vernunft, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit ärgern; aber wenn er sich bewuſst ist, im Spiel betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muſs er sich selbst verachten, sobald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muſs also doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückseligkeit seyn. Denn zu sich selber sagen müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muſs doch ein andres Richtmaas des Urtheils haben, als sich selbst Beifall zu geben, und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Kasse bereichert.“

Ein Verlust eines Theils unsrer Glückseligkeit kann uns als sinnlichen Wesen schmerzhaft, und, wiefern wir auch praktischen Verstand besitzen, wegen unsrer Unklugheit ärgerlich seyn. Aber das Bewuſstsein, selbst boshaft Schaden gestiftet, und Andre betrogen zu haben, wird statt der, über den durch diese Unredlichkeit erhaltenen Vortheil entstandenen, Freude

 das

das Gefühl der Selbstverachtung und Reue erregen, sobald auf ein von allem Eigennutz unabhängiges reines praktisches Gesetz Rücksicht genommen wird, das uns unter dem Namen des Sittengesetzes bekannt ist. Wir sehen auch hieraus, wie weit Moralität und Selbstliebe, Weisheit und Klugheit, Tugend und Geschicklichkeit von einander abstehen, und wie wesentlich die einen von den andern unterschieden sind.

Das Verhältnifs einer Willenshandlung zum Sittengesetz charakterisirt sich endlich noch durch die Idee der Strafwürdigkeit. Die freiwillige Uebertretung eines moralischen Gesetzes finden wir strafwürdig, so wie wir dagegen den Gehorsam gegen dasselbe der Belohnung werth achten. Der Begriff der Strafe schliefst eben so den Empfang von Glückseligkeit aus, als diesen der Begriff der Belohnung in sich enthält. Wenn gleich die Strafe mit wohlthätigen Absichten selbst für den Bestraften verbunden werden kann, so kann doch ihr Wesen unmöglich in dieser Gütigkeit des Strafenden, sondern es mufs in einem wirklichen positiven Uebel bestehen, das seine Gerechtigkeit einem gesetzwidrigen Verhalten widerfahren läfst. Die gütige Nebenabsicht bei der Strafe ist nur etwas Zufälliges, das nicht zu ihrem Wesen gehört, und auf das der Schuldige, als solcher, keine Ansprüche hat. Die Strafe ist also ein wirkliches Leiden, ein physisches Uebel, das nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung mit der freiwilligen Gesetzwidrigkeit des Verhaltens, d. h. mit dem moralisch-Bösen verbunden werden müfste, wenn es auch keine natürliche Folge desselben wäre. Wir wollen bei dieser Gelegenheit sogleich die Begriffe

zu entwickeln suchen, welche unsern praktischen Vernunftideen von Würdigkeit und Unwürdigkeit zur Glückseligkeit, und folglich von Belohnung und Strafe zum Grunde liegen. Die durch Freiheit mögliche Form des Willens besteht in der Selbstbestimmung desselben entweder durch oder wider das Sittengesetz, und mithin in seiner freien Gesetzmäfsigkeit oder Gesetzwidrigkeit. Die Materie des Willens, d. h. der Gegenstand, an dem er seine Form realisirt, ist Befriedigung oder Abweisung einer Foderung des Begehrungsvermögens. Da das Begehrungsvermögen unter dem Einflusse der theoretischen Vernunft nichts anders als eigene Glückseligkeit fodert, so besteht die gesammte Materie des Willens in der Glückseligkeit. Die durch praktische Vernunft bestimmte vollständige Form unsers Willens ist durchgängige Gesetzmäfsigkeit unsrer freien Handlungen. Das Sittengesetz nöthigt uns nun durch die absolute unbedingte Nothwendigkeit seines Gebots, um ihm Genüge leisten zu können, anzunehmen, dafs die vollständige Materie unsers Wollens, nämlich die Glückseligkeit, so weit sie aufser unsrer Gewalt ist, der vollständigen Form des Wollens, nämlich der durchgängigen freien Gesetzmäfsigkeit unsrer Handlungen angemessen seyn, und dafs die Materie unsers Wollens, so weit dieselbe nicht von uns abhängt, mit der Form desselben, so weit diese aus unsrer Freiheit entspringt, übereinstimmen, und folglich mit der Gesetzmäfsigkeit unsers freien Wollens Glück, mit der Gesetzwidrigkeit desselben Unglück verbunden seyn müsse. Das Sittengesetz verbietet die eigne Glückseligkeit nur, so weit sie mit der uneigennützigen Sittlichkeit streitet; ein Mensch also ver-

wirkt, wiefern er seinen Glückseligkeitstrieb in Uebereinstimmung mit den Foderungen des Sittengesetzes bringt, seine Glückseligkeit nicht nur nicht, deren er als Naturwesen bedarf, sondern er wird durch die Gesetzmäſsigkeit seiner freien Handlungen derselben erst fähig — d. h. es stimmt mit dem Sittengesetz überein, daſs er glückselig sei; er ist derselben würdig. Das Gegentheil, moralische Unfähigkeit und folglich Unwürdigkeit zur Glückseligkeit, d. h. Strafwürdigkeit entsteht dann, wenn der an sich untadelhafte Glückseligkeitstrieb dem Sittengesetz zuwider befriedigt wird, und folglich eine Richtung erhält, die mit der Sittlichkeit streitet, und durch welche der Mensch als freies Wesen einer Glückseligkeit unfähig wird, die das Gesetz erlaubt und billigt; er verwirkt dadurch also Glückseligkeit, soweit diese nach einer moralischen Gesetzgebung zuerkannt werden kann; das Moralgesetz erkennt ihn für strafwürdig.

Wenn iede gesetzwidrige freie Handlung (ohne Rücksicht auf physische Folgen) Strafe verdient, und also ein Verbrechen vorausgesetzt werden muſs, ehe von einer Strafe, die ihm zuerkannt werden soll, die Rede seyn kann: so wäre es höchst widersinnig und offenbar ungereimt zu behaupten, die Schuld des Verbrechers und das innere Wesen der Uebelthat habe eben darin bestanden, daſs der Thäter sein Glück und seine Ruhe aus den Augen gesetzt, und sich das Unglück der Strafe zugezogen habe, wie man doch behaupten müſste, wenn man mit völliger Konsequenz das Princip der Selbstliebe oder eignen Glückseligkeit als Princip der Sittlichkeit und als Regel in Beurtheilung der Schuld und des Verdienstes anwenden wollte. Sieht man aber

vollends

vollends alles Belohnen und Strafen für nichts als für Mittel an, deren sich der Allmächtige bedient, um vernünftige Wesen zu ihrer Glückseligkeit aufzumuntern und in Thätigkeit zu setzen, so ist dies ein Mechanismus, der ihre Willensfreiheit gänzlich aufhebt, ohne die doch keine wahre Sittlichkeit gedacht werden kann, in welcher allein der Glaube an Unsterblichkeit und an einen moralischen Urheber und Regierer der Welt gegründet ist.

Einige engländische Philosophen haben einen eigenthümlichen moralischen Sinn für das Gefühl angenommen, aus welchem sie das Sittengesetz ableiten. Die Annahme eines moralischen Sinnes zum Grunde der Moralität beruhte auf der Ueberzeugung, daſs das Vergnügen und Misvergnügen am Recht und Unrecht von dem Mitgefühl fremder Freuden und Leiden wesentlich verschieden sei, und das Gefühl des Rechts und Unrechts voraussetze, aber durch sich selbst nicht erst begründe oder hervorbringe. Sie sahen nämlich ein, daſs das Wesen des Rechts oder Unrechts unmöglich erst aus dem Vergnügen oder Misvergnügen entspringen könne, das wir bei gewissen Handlungen empfinden, sondern blos der Gegenstand und Grund, aber nicht die Folge, des moralischen Vergnügens oder Misvergnügens seyn könne. Die Urheber dieses Systems des moralischen Sinns erkannten eben so richtig, daſs das Vergnügen am Recht und Unrecht nicht in der Sympathie oder dem Gefühl für fremdes Glück oder Unglück, wie Rousseau annahm, bestehen, und also von der gröſsern oder geringern Reizbarkeit der Nerven und Lebhaftigkeit der Phantasie abhängen könne. Sie behaupteten also ein, von dem mora-

moralischen Vergnügen oder Misvergnügen unabhängiges, für sich bestehendes, Recht oder Unrecht. Dieses aber setzten sie in die Uebereinstimmung oder in den Widerspruch einer Handlung mit einem im Gemüth vorhandenen Triebe zum Absolut-Guten, und aus dem Gefühl dieser Uebereinstimmung und dieses Widerspruchs mit dem moralischen Triebe leiteten sie das moralische Vergnügen oder Misvergnügen her. Die moralische Handlung entspringt also (nach iener Theorie) nicht aus der Begierde nach diesem Vergnügen, ist nicht Folge dieses Vergnügens, sondern bewirkt und begründet das moralische Vergnügen durch ihre bloſse Uebereinstimmung mit dem Triebe zum Absolut-Guten; die moralische Handlung ist sofern eben so uneigennützig, als der moralische Trieb selbst. In dieser Theorie des Moralprincips wird das moralische Gefühl als unleugbare Thatsache des Bewuſstseins zum Grunde gelegt, und in seiner Unabhängigkeit von der Vorhersehung der Folgen gewisser Handlungen und von allen metaphysischen Spekulazionen als unveränderlich und selbstständig behauptet, und das System des moralischen Sinnes hat daher mit Recht eine sehr vortheilhafte Aufnahme gefunden.

So viel Wahres nun diese Erklärungsart des Grundes der Moralität enthält; so kann sie doch in sofern nicht gerechtfertigt werden, als in ihr der Erkenntniſsgrund des Rechts und Unrechts mit dem Grunde des Daseins der Moralität verwechselt, und überdieſs die eigentliche moralische Freiheit aufgehoben wird. Wenn nämlich das Sittlich-Gute in der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft seinen Grund hat, so kann

kann es sich ursprünglich nur durch solche Gefühle ankündigen, die wegen ihrer Verschiedenheit von allen sinnlichen Empfindungen mit Recht moralische heifsen. Der Erkenntnisgrund der Sittlichkeit besteht nun zwar in dem moralischen Gefühl, aber der letzte Grund alles Sittlichen selbst kann nur in der Ursache des moralischen Gefühls, d. h. in der Selbstthätigkeit der reinen praktischen Vernunft liegen. Die engländischen Moralphilosophen setzten den Grund der Sittlichkeit in ein bloſses Empfindungsvermögen, in einen Sinn, aber nicht in die Selbstthätigkeit der Vernunft, durch welche allein ein von aller Erfahrung unabhängiges Gesetz möglich ist, welches der Wille durch Freiheit zu seinem Bestimmungsgrunde machen kann.

Aber nicht nur irrig in der Theorie und wissenschaftlichen Darstellung, sondern nachtheilig für das Praktische und für die Sittlichkeit selbst ist eine solche Auslegung und Anwendung des Systems vom moralischen Sinn, die den Bestimmungsgrund zur Tugend in den Zustand der Zufriedenheit und des Vergnügens setzt, welcher mit dem Bewuſstsein der Tugend eben so unmittelbar, als mit dem Bewuſstsein des Lasters Unruhe und Misvergnügen, verbunden sei. Nach dieser, von der oben angegebenen, wesentlich verschiednen Vorstellungsart bestimmt sich der Wille zum Rechten und Guten, um des Wohlgefallens und Vergnügens willen und durch dasselbe, das mit dem Guten verbunden ist.

Wenn der unmoralische Mensch sich seiner Vergehungen und Laster mit Gemüthsunruhe bewuſst werden soll, und dieses schmerzhafte Gefühl nicht etwa blos über physische Folgen oder Gefah-

ren der Lasterhaftigkeit entsteht, so mufs ein Misfallen an der Unsittlichkeit selbst vorhanden seyn; dies Misfallen (welches der Grund der Gemüthsunruhe ist) läfst sich nun nicht ohne eine moralisch-gute Grundlage des Charakters denken; die Gemüthsunruhe über moralische Vergehungen setzt also schon unabhängig von Vergnügen und Schmerz vorhandene Moralität im Gemüth als letzten Grund voraus: die vorgestellte Gemüthsunruhe kann daher nicht der Bestimmungsgrund zu moralischen Handlungen seyn. Vielmehr mufs der Begriff des Sittlichguten dem Gefühl der moralischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit vorhergehen, und kann keineswegs aus einem von beiden erst abgeleitet werden.

Selbst der Beifall der Vernunft oder das vernünftige Wohlgefallen kann nicht als moralischer Bestimmungsgrund angesehen werden, wenn man der Sache tiefer nachdenkt. Moralität oder sittliche Güte läfst sich zwar nicht denken ohne Beifall der Vernunft und Wohlgefallen an der freien Befolgung ihres eigenen Gesetzes. Aber ieder Beifall setzt Etwas voraus, dem er gegeben, iedes Wohlgefallen Etwas, worüber es geäufsert wird: so setzt hier der vernünftige Beifall die moralische Selbstbestimmung als seinen Gegenstand voraus. Der Beifall, das Wohlgefallen ist also eine Folge des Bewufstseins der sittlich-guten Gesinnung oder Handlung; kann daher nicht Grund derselben seyn; der Rechtschaffene bedarf also zwar des vernünftigen Beifalls und Wohlgefallens, um sich der Moralität seines Verhaltens bewufst zu werden, und sie von der Immoralität unterscheiden zu können; aber nicht zum moralischen Bestimmungsgrunde.

Es soll hiermit weiter nichts behauptet werden, als dafs das blofse freie Wollen der Gesetzmäfsigkeit um der Gesetzmäfsigkeit willen, das Eigentliche und Wesentliche der innern sittlichen Willensgüte ausmache, und dafs hiermit allein die wahre moralische Uneigennützigkeit bestehe; dafs hingegen eine Bestimmung des Willens, welche durch eine Bedingung aufserhalb dem Gesetze geschieht, von empirischen Umständen abhänge, und daher nicht ganz rein-moralisch und uneigennützig seyn könne. Es würde für die reine Moralität und freie vernünftige Selbstthätigkeit immer gefährlich seyn, wenn man sie auf Selbstzufriedenheit oder Selbstachtung (welche mit dem sittlichen Wohlgefallen einerlei ist) und mithin auf eine Art feinern Eigennutzes gründen und durch die Zufälligkeit subiektiver Zustände bestimmt werden lassen wollte.

Auch das moralische Interesse setzt schon eine moralische Grundlage voraus, und heifst nur in sofern moralisch, wiefern wir es nicht an dem Bewufstsein unsers Zustandes, als solchen, sondern an dem unbedingten praktischen Gesetze selbst nehmen, weil auf demselben die Freiheit und Würde der Menschheit beruht. Indem wir also moralisches Interesse äufsern, interessiren wir uns für die Foderungen des Sittengesetzes, welches nur durch freie und uneigennützige Willensbestimmung möglich ist. Weil dies moralische Interesse nun selbst uneigennützig ist, so sind auch die daraus fliefsenden Handlungen uneigennützig; aber dies Interesse darf immer nicht als ein materialer Bestimmungsgrund des Willens angesehen werden.

Wenn man unter dem Wohlwollen das Vermögen versteht, an fremdem Wohlbefinden Vergnügen zu finden, und dasselbe als den Grund der Sittlichkeit annehmen wollte, so würde man den Grund der moralischen Verbindlichkeit am Ende doch nur im Streben nach Vergnügen, folglich in Eigennutz bestehen lassen. Das moralisch-Gute würde sich nämlich durch angenehme Gefühle ankündigen, welche aus der Vorstellung des nützlichen Einflusses unsrer Handlungen auf Andrer Wohlsein entspringen. Allein der vortheilhafte Einfluſs unsrer Handlungen läſst sich gar nicht übersehen und mit Sicherheit bestimmen, und, wiefern er von der Zusammenwirkung vielerlei Umstände abhängt und durch fremde Kräfte modificiret wird, können wir ihn gar nicht unsern Handlungen zum Verdienst anrechnen. Wenn man nun gleich dieses Wohlwollen als eine Gesinnung gegen andre Menschen erklärt, welche einem unveränderlichen Gesetze untergeordnet und durch dasselbe bestimmt ist; so bezeichnet man zwar den Begriff von Sittlichkeit durch eine Eigenschaft, ohne die sich ein moralischer Charakter nicht denken läſst; aber man verwechselt die Folge des Sittengesetzes mit dem Grunde desselben, weil wohlwollende Gesinnung, die nicht in bloſser Sympathie, sondern in einer festen Willensrichtung bestehen soll, nur aus der Achtung gegen das unveränderliche und als an sich verbindlich erkannte Sittengesetz erklärbar ist.

Es ist unter den Moralphilosophen der ältern und neuern Zeiten nie die Frage gewesen: ob es ein Sittengesetz gebe, und ein Grund seiner Verbindlichkeit vorhanden sei. Keiner derselben hat geleugnet, daſs es ein Sittengesetz gebe, welches

sich

sich durch den Grund seiner Verbindlichkeit als Gesetz ankündige. Nur darüber war man uneinig: worin der Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes bestehe. Bei den mannichfaltigen Erörterungen über das Wesen der Tugenden und Laster, über die Gründe und die Verschiedenheiten der menschlichen Pflichten und Rechte setzte man die Wirklichkeit moralischer Bestimmungsgründe des Willens voraus, und nahm gewisse Gründe einer gesetzmäſsigen Verbindlichkeit an, ohne über etwas anders, als über die Erklärungsart dieser Gründe, uneinig zu seyn. Man behauptete einen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster; blos die Ableitung dieses Unterschiedes aus seinen Gründen entzweite die Parteien. Man nahm nämlich das Sittengesetz in der weiten Bedeutung einer Vernunftregel für gewisse willkürliche Handlungen des Menschen. So verschieden man nun auch die Verbindlichkeit einer solchen Vernunftregel erklärte, so einig war man darüber, daſs sie am Ende entweder nur durch den eigennützigen Trieb und das Gefühl der Lust und Unlust begründet werde, oder doch nicht ohne dessen Beistimmung Statt finden könne. Man fand also das Gefühl der Lust und Unlust, das Begehren oder Verabscheuen des eigennützigen Triebes, unentbehrlich zur Verbindlichkeit der Vorschrift der Vernunft, welche man Sittengesetz nannte. Die Vernunft wurde von der einen Partei, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit allein aus den Foderungen des eigennützigen Triebes ableitete, nicht eigentlich für gesetzgebend gehalten; denn sie diente vielmehr ihrem System nach nur dem eigennützigen Triebe, dessen Foderungen im Grunde als Gesetz

 gelten,

Bayerische Staatsbibliothek München

gelten, und durch Beihülfe der Klugheitsregeln der Vernunft befriedigt werden müſsten.

Die andre Partei räumte zwar der Vernunft gesetzgebende Macht ein, übertrug aber dem Triebe nach Vergnügen die Ausübung des Vernunftgesezzes. Beide Parteien fanden also den moralischen Bestimmungsgrund nicht in einem von dem eigennützigen Triebe unabhängigen reinpraktischen Gesetze der Vernunft, sondern in der sinnlichen Natur des Menschen, ohne deren Antrieb oder wenigstens Beistimmung ihrer Meinung nach sich keine moralische Verbindlichkeit denken lieſs. Die eine Hauptpartei, welche den Grund der moralischen Verbindlichkeit in dem Gefühl der Lust und Unlust, mithin in dem Triebe nach Vergnügen aufsuchte, fand ihn entweder in der natürlichen Beschaffenheit und ursprünglichen Richtung dieses Triebes, oder in einer künstlichen Bestimmung und Leitung desselben. Dieienigen, welche den Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes in die natürliche und ursprüngliche Beschaffenheit der Empfänglichkeit für Lust und Unlust setzen, sind die Vertheidiger des Epikurischen Systems und des moralischen Sinns. Beide nehmen einen innerlichen subiektiven Grund der moralischen Verbindlichkeit an.

Die Vertheidiger des Epikurischen Systems, für welches sich vornehmlich die Materialisten erklären, finden den moralischen Sinn ganz überflüſsig, und halten sich blos an den durch vernünftige Klugheitsregeln geleiteten Trieb nach Vergnügen überhaupt. Iedes Vergnügen, es sei so fein und geistig als es wolle, kann, wie sie behaupten, doch nur durch Sinnlichkeit genossen werden,

werden, welche entweder allein auf der körperlichen Organisazion beruht, oder doch ganz von ihr abhängt; physisches Vergnügen ist also der Zweck aller Tugend, und Tugend das einzige Mittel, diesen nothwendigen Zweck des menschlichen Willens auf die sicherste und befriedigendeste Weise zu erlangen. Der Glückseligkeitstrieb ist der einzige wahre Grund der moralischen Verbindlichkeit, und alle Tugend gründet sich, wie die Vertheidiger des Epikur. Systems frei gestehen, auf einen durch Vernunft wohl besorgten Eigennutz. Die Vernunft erklären sie als das Vermögen, die Ordnung und Einrichtung der Dinge an sich wahrzunehmen; sie bestimmt uns also, unsre Glückseligkeit so zu suchen, wie sie nach dem Zusammenhange der Dinge für uns möglich ist. Tugend, lehren sie, erhält allen ihren Werth und ihre so hoch gepriesene Schönheit durch nichts als durch ihre Beziehung auf eigne Glückseligkeit; die Laster sind nur darum verwerflich, weil sie unsrer eignen Glückseligkeit einen so schmerzhaften und gefährlichen Abbruch thun.

Die Anhänger der Theorie vom moralischen Sinn leugnen zwar gar nicht, daſs der moralische Bestimmungsgrund des Willens im Vergnügen gesucht werden müsse; aber sie trennen sich darin von den Epikureern, daſs sie nicht, wie diese, ein physisches, sinnliches Vergnügen, sondern ein moralisches und geistiges, von dem blos physischen ganz wesentlich verschiedenes Vergnügen zum Grunde der moralischen Verbindlichkeit annehmen. Dies geistige Vergnügen, lehren sie, werde allein durch den moralischen Sinn empfunden, und bezeichne die moralische Güte einer

Handlung, weil es nur aus dem Bewufstsein ihrer Uebereinstimmung mit dem natürlichen Triebe zum Schlechthin-Guten und folglich mit dem Sittengesetz entspringe. Dieses Gefühl moralischer geistiger Lust sei allein die Triebfeder des sittlichen Willens und der Grund der moralischen Verbindlichkeit: durch dieses Vergnügen allein werde die Gesetzmäfsigkeit und Pflichtmäfsigkeit einer Handlung angekündigt. Dieses moralische Vergnügen unterscheide sich dadurch von dem physischen und sinnlichen, dafs es nicht, wie dieses, aus der Befriedigung des Triebes nach eignem, sondern aus der Befriedigung des Triebes nach fremden Wohlsein entspringe, und folglich ganz uneigennützig sei. Allein der Epikureer wendet dagegen ein, dafs diese moralische Befriedigung des uneigennützigen Triebes im Grunde nichts anders als die durch Vernunft bestimmte Befriedigung des sinnlichen und eigennützigen Triebes sei, und sich keine Freude an fremden Glück anders annehmen lasse, als wiefern wir uns selbst durch das Gefühl der Lust dieses fremden Glücks und also unsers eignen angenehmeren Zustandes bewufst sind. Die scheinbaren Aufopferungen, fährt der Epikurische Moralphilosoph fort, sind nur dieienigen nothwendigen Mittel zu gröfsern eigenen Vortheilen und zur Vermeidung natürlicher Uebel und Gefahren, die vornehmlich die gesellschaftliche Verbindung zum Besten iedes einzelnen Mitgliedes anwenden heifst.

Das System des äufserlich bestimmten subiektiven Grundes der moralischen Verbindlichkeit unterscheidet sich dadurch von dem innerlich bestimmten, dafs es weder nach Epikur das physi-

physische, noch nach den engländischen Moralphilosophen, das moralische Gefühl zum moralischen Bestimmungsgrunde annimmt, und diesen folglich nicht aus der natürlichen innerlich bestimmten Richtung des Triebes nach sinnlichem oder moralischem Vergnügen ableitet, sondern in die Wirkung äufserer Ursachen setzt. Durch äufsere Einwirkung erhält nämlich der Trieb nach Vergnügen die künstliche Richtung, die oben erwähnt wurde, und die den Unterschied dieses Moralsystems von den obigen, welche eine natürliche Wirksamkeit des Triebes nach Vergnügen zum Grunde legten, charakterisirt. Durch Kultur nämlich, Erziehung und Gewohnheit, behaupten die Anhänger Montaigne's, und zugleich noch mehr durch die bürgerliche Gesellschaft (setzt die Partei Mandeville's hinzu) erhalte der, ursprünglich blos an die Sinnlichkeit gebundene, Trieb, von aufsenher eine unnatürliche Richtung auf gewisse, nur der gesellschaftlichen Verbindung eigenthümliche Vortheile (wie z. B. Ehre, Rang und Ansehen), und müsse, um der erkünstelten Annehmlichkeiten willen, zu seinem eigenen Besten sich gewisse Aufopferungen gefallen lassen. Die Regel für diese durch bürgerliche Gesellschaft, Erziehung und Gewohnheit, bestimmten Beschränkungen der unmittelbaren Foderungen des eigennützigen Triebes und für die Aufopferungen natürlicher Begierden und Wünsche, heifst ihnen moralische Gesetzgebung. Die Furcht vor Strafen, d. h. vor solchen künstlichen physischen Uebeln, welche zum Besten des Staats und mithin iedes einzelnen Gliedes in der bürgerlichen Verfassung festgesetzt sind, gehöret nach dieser Theorie eben so zu den moralischen Be-

stimmungsgründen, als die Erziehung, welche zur Einschränkung gewisser unmittelbar eigennütziger Unternehmungen antreibt, und die Gewohnheit, welche durch den Einflufs der Beispiele und der Lebensart gewisse von den unmittelbaren Foderungen der Sinnlichkeit abweichende Handlungsweisen aufbringt und herrschend macht. Das Moralgesetz ist in dieser Vorstellungsart ein blofses Erzeugnis der Erziehung und Gewohnheit, nach Montaigne, oder der bürgerlichen Gesellschaft, nach Mandeville, und der Grund seiner Verbindlichkeit ist blos durch diese äufsern Verhältnisse möglich. Der Unterschied zwischen Tugend und Laster ist, diesen Grundsätzen zufolge, der menschlichen Natur ursprünglich fremd, entspringt aber erst aus der Beobachtung oder Uebertretung eines durch Erziehung, Gewohnheit oder bürgerliche Verfassung hervorgebrachten, mithin erkünstelten, Sittengesetzes. Diese Partei unterscheidet sich dadurch auffallend von der angeführten Epikurischen; dafs sie die Tugend für eine erkünstelte und äufserlich aufgedrungne Eigenschaft des Menschen ansieht, indefs die Anhänger Epikurs nur dasienige Tugend nennen, wodurch der Glückseligkeitstrieb auf die möglichst vollkommene Weise befriedigt werde, und sich durch Erfahrung für überzeugt halten, dafs der Zustand einer solchen Sittlichkeit der natürlichste und angemessenste der Menschheit sei. — Wir gehen nunmehr zu dem inneren obiektiven Bestimmungsgrund im Moralprincip über.

Ein innerlichbestimmter obiektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit ist von Wolf und den Stoikern und andern aus einem Obiekt der Vernunft abgeleitet worden. Die Vertheidi-

theidiger dieser Erklärungsart leugnen, dafs ein künstlicher oder ein natürlicher Trieb, ein physisches oder ein moralisches Gefühl die moralische Verbindlichkeit begründen könne, und behaupten, dafs der Vernunftbegriff der Vollkommenheit der wahre moralische Bestimmungsgrund des Willens sei. Es bedarf aber kaum bemerkt zu werden, wie wenig durch die Aufstellung eines so schwankenden und vieldeutigen Moralprincips, als der Begriff der Vollkommenheit ist, für die Befestigung und Reinigung der Moral selbst gewonnen würde. Die Vollkommenheit, welche den nothwendigen Gegenstand des moralischen Willens ausmache, ward bald für die Einheit des Mannichfaltigen in einem Obiekte erklärt, durch deren verworrene Vorstellung Vergnügen entstehe, bald für die Uebereinstimmung des Willens mit den Gesetzen der Vernunft, bald für die Zusammenstimmung aller unsrer Neigungen und Fähigkeiten unter einander selbst oder zu einem gewissen noch nicht ganz bestimmten Zweck (welcher gemeiniglich in die gröfste mögliche Glückseligkeit gesetzt ward). Es kommt bei dieser Theorie offenbar nur darauf an, was man zur Vollkommenheit Alles rechnen will, um seine Handlungen moralisch zu nennen. Wird die Vollkommenheit als Uebereinstimmung des Willens mit dem moralischen Gesetz gedacht, und der Wille durch die Vorstellung dieser Vollkommenheit bestimmt; so heifst dies nichts anders als: der Wille handelt moralisch, wiefern er durch die Vorstellung seiner Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetz bestimmt wird. Durch diesen Zirkel wird also die Folge der moralischen Verbindlichkeit für den Grund derselben angenommen, und das schon als vorhanden vorausgesetzt, was erst

erklärt werden soll. Die Vollkommenheit bestehe aber, worin sie wolle, so wird sie nach der Meinung dieser Moralisten nur durch die Triebfeder des Vergnügens zum Gegenstande des Willens, und der letzte Bestimmungsgrund der sittlichen Vollkommenheit kann nur in der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen bestehen. Unter Glückseligkeit aber verstehen sie die Vollkommenheit des Zustandes angenehmer Empfindungen; sittliche Vollkommenheit setzen sie also in das Bestimmtwerden durchs moralische Vergnügen, welches ihrem Begriffe zu Folge selbst wieder in der undeutlichen Vorstellung des letzten Willenszwecks, nämlich der Glückseligkeit besteht. Es ist nicht nöthig, auf das Zirkelmäſsige, Vieldeutige, Schwankende dieser Erklärung aufmerksam zu machen.

Ein äuſserlich bestimmter obiektiver Grund der moralischen Verbindlichkeit ist von Crusius und andern theologischen Moralisten behauptet worden. Sie setzen denselben auch in Vollkommenheit, aber in die Vollkommenheit als Substanz gedacht, nämlich in die Gottheit, wiefern ihr Wille dem unsrigen Gesetze vorschreibt. Man nennt diese Partei, welche die Moral auf Religion gründet, Supernaturalisten, weil sie über das natürliche Gebiet der menschlichen Vernunft hinausgehen, und sich auf bloſsen Glauben und Offenbarung stützen. Dem Supernaturalisten ist die göttliche Vernunft, und der durch sie bestimmte göttliche Wille die Quelle der moralischen Gesetze und die göttliche Maiestät der einzige Grund ihrer Verbindlichkeit Weil wir in einer völligen Abhängigkeit von der unendlichen Gottheit stehen, lehrt nämlich der

Super-

Supernaturalist, so ist uns ihr unbegreiflicher Wille ein allgemein verbindliches Gesetz des Handelns. Das Gesetz des göttlichen Willens muſs von uns heilig gehalten werden wegen des Gesetzgebers, der allmächtigen Gottheit. Die wahre Tugend setzt der theologische Moralist in eine Richtung des Willens, die nur durch die Gottheit selbst bewirkt werden könne, und, weil sie die natürlichen Kräfte des Menschen übersteige, nur als ein übernatürliches Geschenk der Gnade zu betrachten sei. Er leugnet also den natürlichen, und behauptet einen übernatürlichen Ursprung des Sittengesetzes, indem er dasselbe nicht aus der menschlichen, sondern aus der göttlichen Vernunft ableitet, und diese der menschlichen entgegensetzt. Es lassen sich mancherlei Modifikazionen und Erklärungsarten der theologischen oder supernaturalistischen Moralphilosophie denken, durch welche zum Theil das Inkonsequente, Schwankende, Unbestimmte und Sonderbare derselben gemildert, und einigermaaſsen entschuldigt werden kann; aber die Ausdrücke, deren sich der Supernaturalist bedient, führen von selbst nicht zu den geläuterten Begriffen, die man ihnen unterlegen könnte; vielmehr bezeichnen sie bei den meisten Anhängern dieses Systems ganz falsche und irrige Begriffe, die alle moralische Freiheit untergraben, den Träumereien des Aberglaubens preisgeben, und die reine Sittenlehre zu einer geistlosen Mönchsmoral herabwürdigen.

Alle diese angeführten subiektiven und obiektiven, innerlich und äuſserlich bestimmten praktischen Grundsätze sind insgesammt material, weil sie eine Materie des Willens, nämlich ein begehrtes Obiekt, als Mittel zur Befriedigung irgend eines

natürlichen oder künstlichen Bedürfnisses, zur Bestimmung des Willens voraussetzen, aber keinesweges in dem Gesetze selbst den Grund seiner Verbindlichkeit zu finden meinen. Die aus der Erziehung, Gewohnheit, und der bürgerlichen Verfassung, oder aus dem physischen Gefühl, oder aus dem moralischen Sinn abgeleiteten Gründe der moralischen Verbindlichkeit, sind insgesammt empirisch, sie beruhen auf dem, was uns durch Erfahrung bekannt wird, und beziehen sich am Ende nur auf Gefühle, ohne diesen etwas Allgemeingültiges zum Grunde zu legen.

Der Grundsatz der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit nach dem epikurischen System ist material, weil er die Foderungen des eigennützigen Triebes als Grundbedingung der Erfüllung des Sittengesetzes voraussetzt, welches hier selbst nichts anders als die Vorschrift der theoretischen Vernunft zur möglichsten eigenen Glückseligkeit ist. Dieser Grundsatz ist empirisch, weil Glückseligkeit selbst nur empfunden werden kann, und ihre Bestandtheile, und die Mittel, sie zu erlangen, nur durch Frfahrung erkannt werden können. Der Grundsatz Epikurs kann daher die strenge Allgemeinheit und absolute Nothwendigkeit nicht haben, die allein der Vernunft wesentlich ist, und zu einem Grundgesetz des menschlichen freiwilligen Verhaltens, zu einem Grundsatz der allgemeinen Gerechtigkeit erfodert wird. Das Princip der eignen Glückseligkeit kann nur generelle, aber keine universelle, nur hypothetische, aber keine kategorisehe, nur subiektive, aber keine obiektiv-gültige praktisehe Regeln begründen; denn es bezieht sich auf das Gefühl der

Lust,

Lust, das in Iedem durch Organisazion und äufsere Umstände seine besondern Gegenstände erhält, und selbst in einem und demselben Subiekte dem Wechsel unterworfen ist. Das Epikurische Princip kann daher zwar als praktischer Grundsatz zu den Absichten der Klugheit dienen, deren die Sittlichkeit selbst zu ihrer eignen Entwicklung, Beförderung und Erhaltung bedarf, aber es kann kein praktisches Gesetz abgeben, das in sich selbst Vollgültigkeit hätte, und den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster unveränderlich fest bestimmte.

Der Grundsatz des moralischen Gefühls leitet die moralische Verbindlichkeit eigentlich ebenfalls aus Neigungen ab, deren Befriedigung, so fein und gemeinnützig sie immer seyn mögen, doch kein andrer als der eigennützige Trieb fodert. Der aus dem moralischen Vergnügen hergenommene Bestimmungsgrund setzt ein sinnliches, obgleich feineres, Begehrungsvermögen voraus, das durch das moralische Vergnügen befriedigt wird, und das moralische Misvergnügen verabscheut. Dieser Grundsatz des moralischen Gefühls kann also nicht als oberster unbedingt praktischer Grundsatz gelten; denn er nimmt Obiekte des moralischen Sinnes an, die nur durch ihre Angemessenheit zu dem sinnlichen eigennützigen Triebe das Vergnügen bewirken, welches gewisser Nebenbestimmungen wegen das moralische heifsen soll. Diesem Princip zufolge hängt also die Verbindlichkeit des Sittengesetzes von dem Bedürfnis nach moralischem Vergnügen ab; es wird aber dadurch gar nicht bestimmt, ob und wodurch es Pflicht sei, ein solches Bedürfnis zu befriedigen, vorausgesetzt,

dafs

daſs dies von unsrer Freiheit abhänge; warum grade der Trieb nach moralischer Lust uns ein allgemeingültiges Gesetz seiner Befriedigung vorschreibe, warum nicht Vergnügen überhaupt das Ziel aller unsrer Handlungen und der Bestimmungsgrund unsers Willens seyn dürfe: — dies kann nur nach einem Gesetze beurtheilt werden, dessen Befolgung zwar moralisches Vergnügen begründen, aber nicht selbst dieses zur Triebfeder haben kann, sondern von allen empirischen und materialen Bestimmungsgründen, und von ieder Art der Lust oder Unlust völlig unabhängig gedacht werden muſs. Wird das moralische Gefühl als eine Folge und Wirkung des Sittengesetzes anerkannt, so kann es ohne Widerspruch nicht zugleich als Grundlage desselben und als Grund seiner Verbindlichkeit angenommen werden. — Noch weniger kann aus so zufälligen und willkürlichen Einrichtungen und Zuständen, als Erziehung und bürgerliche Verfassung ohne Voraussetzung einer ihnen zum Grunde gelegten reinsittlichen Gesetzgebung seyn müssen, der Grund einer allgemeingültigen nothwendigen moralischen Verbindlichkeit abgeleitet werden. Alle aus Erziehung, Gewohnheit oder bürgerlicher Verfassung flieſsende Handlungen würden durch äuſsere Antriebe und durch, dem Ganzen angepaſste, Bedürfnisse nothwendig gemacht worden seyn, und theils einem gewissen Mechanismus, theils der eigennützigen und selbst das gemeine Beste zu ihrer Absicht benutzenden Klugheit ihren Ursprung verdanken, folglich eben so wenig aus freier Selbstthätigkeit, als aus reinmoralischen Grundsätzen hergeleitet werden können.

Vor diesen angeführten empirischen angeblichen Grundsätzen der Moral, haben die beiden rationa-

tionalen, welche uns noch zu betrachten übrig sind, keineu Vorzug; denn sie sind ebenfalls material, empirisch-bedingt, und taugen folglich nicht zu praktischen Gesetzen. Der Grundsatz der Vollkommenheit ist obiektiv und rational, wiefern durch denselben Vollkommenheit, die entweder als Beschaffenheit der Dinge, oder als die höchste Vollkommenheit in Substanz, nämlich als Gott vorgestellt, nur durch Vernunftbegriffe gedacht werden kann, zum moralischen Bestimmungsgrunde des menschlichen Willens angenommen wird. Nimmt man den Begriff der Vollkommenheit in theoretischer Bedeutung, so kann darunter nichts verstanden werden, als obiektive innere Zweckmäfsigkeit eines Gegenstandes. Hierzu wird der Begriff eines innern Zweckes erfodert, der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. Die Vollkommenheit ist entweder transcendental, und heifst quantitative Vollkommenheit, und bedeutet die Vollständigkeit eines ieden Gegenstandes in seiner Art; welches ein Gröfsenbegriff der Allheit ist, bei dem, unter bestimmter Voraussetzung dessen, was der Gegenstand seyn solle, nur das Vorhandensein der dazu nothwendigen Merkmale in Betracht kömmt. Qualitativ heifst die Vollkommenheit, welche die Qualität eines Gegenstandes betrifft, und besteht in der Zusammenstimmung des Mannichfaltigen in demselben zu dem Begriffe von dem, was der Gegenstand seyn soll. Metaphysische Vollkommenheit aber ist die Vollständigkeit der Merkmale eines Gegenstandes überhaupt, die Zusammenstimmung der Prädikate zu dem Begriff eines Subiekts, wovon hier gar nicht die Rede seyn kann.

Der

Der Begriff der Vollkommenheit kann in diesem Systeme nur in praktischer Bedeutung genommen werden, und bezeichnet in diesem Sinn die äufsere Zweckmäfsigkeit, das heifst, die Tauglichkeit und Brauchbarkeit zu allerlei Absichten, die Nützlichkeit. Soll diese äufsere Zweckmäfsigkeit subiektiv, d. h. eine Beschaffenheit des Menschen seyn, und also innere menschliche Vollkommenheit bedeuten: so kann sie in nichts anderm bestehen, als im Talent, in einer Naturgabe oder angebornen Fähigkeit, und der Geschicklichkeit, das Talent auszuüben und weiter auszubilden. Der Grundsatz: Mache dich so vollkommen als möglich, setzt gewisse Zwecke des Willens als Gegenstände des Begehrens voraus, zu deren Erreichung eben diese Vorschrift dienen soll. Das Gebot der Vervollkommnung unsrer selbst setzt also gewisse Zwecke als Bedürfnisse des Willens voraus, und ist nur in Beziehung auf dieselben gültig, es bestimmt aber nicht selbst einen nothwendigen und allgemeingültigen Zweck des freien Willens, wie von einem reinen unbedingten Gesetz der praktischen Vernunft gefodert wird. Der Grundsatz der Selbstvervollkommnung bestimmt also entweder nicht, was unter der Vollkommenheit, nach der wir streben sollen, zu verstehen sei, oder er setzt Bedürfnisse und die Nothwendigkeit ihrer Befriedigung voraus, und gründet sich also auf das Princip der Selbstliebe; er ist folglich eben so material, empirisch-bedingt, und daher unfähig, als Grund der sittlichen Verbindlichkeit aufgestellt zu werden. Denn die Ausbildung unsrer Naturanlagen und Talente kann, wenn nicht ein unbedingtes reinmoralisches Gebot derselben und ihre Pflichtmäfsigkeit an sich schon vorausgesetzt,

sondern

sondern die dadurch zu erwerbende Vollkommenheit als Beweggrund des Willens angesehen wird, nur durch die dadurch zu erlangenden Vortheile und Vorzüge des Lebens ein Gegenstand unsers Willens werden.

Nimmt man aber die höchste Vollkommenheit in Substanz vorgestellt, d. h. die Gottheit, als den Grund der moralischen Verbindlichkeit an, so ist dieses Princip ebenfalls material, und zum obersten Sittengesetze untauglich. Denken wir uns nämlich unter dem Willen Gottes den Willen eines vollkommensten, d. h. zu allen seinen Zwecken hinreichend mächtigen, allvermögenden Wesens, und setzen in diesen Willen des Unendlichen den moralischen Bestimmungsgrund des Willens eines vernünftigen, aber endlichen, Wesens, und nehmen die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen als den höchsten Zweck der menschlichen Handlungen an; so leiten wir die moralische Verbindlichkeit aus einem Grunde ab, der nur durch das Verhältnis zu unserm Verlangen nach Glückseligkeit, deren Abbruch oder Beförderung wir von der strafenden oder belohnenden Gottheit fürchten oder hoffen dürften, unsern Willen bewegen kann. Etwas ganz anders ist es, wenn die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen blos wegen der von unsrer Vernunft erkannten absoluten, und folglich auch auf die Gottheit erstreckten Allgemeinheit des Sittengesetzes Gegenstand unsres Willens wird: denn hier liegt der Grund der Verbindlichkeit doch eigentlich blos in unserm eignen moralischen Gesetze, und es würde zu jenem Grundsatze ein von der Idee des göttlichen Willens unabhängiges praktisches Princip vorausgesetzt,

wiefern

wiefern wir als moralische Wesen das Gesetz um sein selbst, nicht um des Gesetzgebers willen befolgen.

Es sind also alle die angegebenen sogenannten Moralprincipien oder Gründe der moralischen Verbindlichkeit in ihrem eigenthümlichen Sinn genommen material, sie setzen begehrte Gegenstände, Materien, Obiekte des Willens zu ihrer Gültigkeit voraus, gelten also nur in Bezug auf die Bedürfnisse nach diesen Gegenständen; sind folglich durch Erfahrung bedingt, und haben keine unbedingte strenge Allgemeingültigkeit; sie taugen also nicht zum obersten Sittengesetz; es wäre schon für sich widersprechend, mehrere erste Grundsätze der Moral anzunehmen; sie lassen sich zudem nicht einmal wohl einander unterordnen, wenn man nicht die Begriffe der verschiednen Systeme in einem sehr unbestimmten Sinn nehmen will; am Ende aber vereinigen sie sich doch alle in dem Princip der Selbstliebe oder eignen Glückseligkeit, welches, wie wir gesehen haben, und noch mehr bestätigen werden, von dem Princip der Sittlichkeit wesentlich verschieden, ia demselben entgegengesetzt ist.

Es bleibt also nur das formale praktische Princip übrig, um als Princip der Sittlichkeit aufgestellt zu werden. Diesem Moralprincip zufolge besteht die Sittlichkeit weder in dem aus Furcht und Hoffnung gefafsten Entschlufs, den geoffenbarten Gesetzen eines unbegreiflichen Oberherrn zu gehorchen; noch in der sogenannten Lebensweisheit die Foderungen des Glückseligkeitstriebes durch die klügsten Maasregeln zu besorgen; noch in der durch Erziehung, Gewohnheit und bürgerliche Verfassung erlangten Fähigkeit, sein eigennütziges Interesse

teresse erfoderlicher Weise mit dem gemeinschaftlichen zu eignem Vortheil zu vereinigen; noch in dem Wohlwollen oder dem natürlichen Triebe nach dem Vergnügen an gemeinnützigen Handlungen, die ohne Rücksicht auf eignen Vortheil unternommen worden sind; noch endlich auch in dem von den Stoikern angenommenen Vermögen, nicht durch physisches Vergnügen oder Misvergnügen, sondern durch die erkannte äufsere, von uns unabhängige, Nothwendigkeit, sie heifse Vollkommenheit, Naturordnung, Gesetz oder Willen Gottes u. s. f. bestimmt zu werden. Nach diesem formalen praktischen Princip der reinen Vernunft bestimmt sich der Wille durch die blofse Form einer durch unsre Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung unmittelbar, ohne sich an die Foderungen subiektiver Bedürfnisse zu kehren, wenn es auf strenge Pflicht ankommt; ohne sich durch Privatinteresse und durch eigennützige Absichten leiten und bestimmen zu lassen, wenn die blofse Vernunft zu freier uneigennütziger Selbstthätigkeit auffodert. Dieses formale Princip der reinen Sittlichkeit leitet den Grund der moralischen Verbindlichkeit allein aus der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft ab, in welcher das Gesetz des Willens enthalten ist, welches, blos weil es allgemeingültiges von aller Erfahrung unabhängiges Vernunftgesetz ist, durch Freiheit befolget werden soll.

I

Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft

Wir haben bisher den Begriff der Sittlichkeit von der Beimischung alles fremdartigen empirischen

Stoffes zu trennen und in seiner Reinheit darzustellen gesucht. Wir strebten zu dieser Absicht uns den für eine reine Moral so wichtigen, unverkennbaren und wesentlichen Unterschied deutlich zu machen, und in bestimmten Begriffen darzulegen, welcher zwischen den hypothetischen und zwischen den kategorischen Imperativen, d. h. zwischen Maasregeln der Klugheit und zwischen Geboten der Moral Statt findet, und sich dem gemeinen und gesunden Verstande so häufig und offenbar in den Verhältnissen des praktischen Lebens ankündigt. Wir sahen uns genöthigt, durch eine vernünftige Unterscheidung die Foderungen der Selbstliebe und des Glückseligkeitstriebes von den Foderungen der praktischen Vernunft oder des Gewissens, Begierden und Neigungen von Pflichten, praktische Vorschläge und Anweisungen von reinpraktischen Gesetzen zu trennen und abzusondern. Die Analytik der reinen praktischen Vernunft hat nämlich die Absicht zu zeigen, dafs der Mensch nicht blos an sinnliche Triebe und Neigungen gebunden, nicht ganz den Foderungen des eigennützigen Triebes oder der Selbstliebe unterworfen sei, sondern dafs die reine Vernunft, d. h. die Vernunft für und durch sich selbst hinreiche, ihn zu einer Handlungsweise zu verpflichten und zu bestimmen, welche sich gänzlich und ihrem innern Grunde und Wesen nach von allen durch den Trieb nach Wohlsein bewirkten Willensbestimmungen unterscheide, und eben dadurch allein den Namen der aus Pflicht geschehenen oder der reinmoralischen verdiene. Die Analytik zeigt die Gesetzgebung der reinen Vernunft aus einer Thatsache des Bewufstseins, nämlich dem Sittengesetze, welches sich uns im Gewissen und moralischen Gefühl ankündigt,

kündigt, und durch seine absolute Nothwendigkeit, d. h. durch unbedingtes, kategorisches Gebieten seine Autonomie zu erkennen giebt. Der Wille kann sich also nur in sofern autonomisch bestimmen, als er sich durch das moralische Gesetz bestimmt. In dem Gewissen aber, d. h. mit dem Gesetz der praktischen Vernunft kündigt sich zugleich die Freiheit unsers Willens an. Diese Freiheit des Willens ist zwar nicht eigentlich mit der praktischen Vernunft einerlei, wie aus den genaueren Entwicklungen und Erörterungen der Begriffe von praktischer Vernunft und Willensfreiheit einleuchtet, die wir vornehmlich den verdienstvollen Bemühungen eines Reinhold verdanken, und die sich aus den neuern Schriften Kant's selbst ergeben; aber die Freiheit des Willens läfst sich doch gar nicht ohne das Gesetz der praktischen Vernunft, folglich nicht ohne unsre übersinnliche, von Erfahrungsbedingungen unabhängige Natur denken.

Wenn der Mensch aus reiner Pflicht handelt, und sich folglich nach den strengen Foderungen seines Gewissens, d. h. nach dem übersinnlichen Gesetz der Vernunft bestimmt, so fühlt er sich entbunden der Fesseln des Naturtriebes und der sinnlichen Neigungen, er weifs, dafs er kann, was er soll, und handelt mit Verzichtleistung auf eignen Vortheil und Genufs, nach der blofsen Vorschrift des Sittengesetzes. In Handlungen der reinen Pflicht, in Handlungen, die aus freien Entschliefsungen des Willens, aus freiwilligem Gehorsam gegen das Sittengesetz entspringen müssen, wenn sie der Mensch sich selbst überhaupt für möglich halten, und sich selbst zurechnen soll,

kann er sich unmöglich als ein blofses Sinnenwesen, als ein blofses Glied des allgemeinen Naturmechanismus betrachten: er ist sich zwar der Foderungen seines sinnlichen Triebes und mannichfaltiger Neigungen bewufst, aber, wiefern ihn das Gewissen ermahnt, und er sich also des Sittengesezzes dunkler oder deutlicher bewufst ist, in sofern weifs er, dafs der ganze Mechanismus der Natur, die ganze Kette des durchgängigen Kausalzusammenhanges, und die Macht sinnlicher Neigungen wenigstens nichts auf die Gesinnungen seines Willens vermöge, welche ganz in seiner freien Gewalt sind. Der Mensch erkennt sich, als ein Sinnenwesen, verflochten in den durchgängig nothwendigen Kausalzusammenhang der Natur: denn er kann sich als Erscheinung in der Sinnenwelt nicht anders als in Zeit und Raum durch sein sinnliches Anschauungsvermögen, und nicht anders als abhängig von empirischen Ursachen, nach den Gesetzen seines Verstandes, vorstellen. Nun kann sich aber ein vernünftiges Wesen nicht allein als Sinnenwesen, als Erscheinung, betrachten, wiefern es sich seiner selbst durch Sinnlichkeit und Verstand, und folglich durch Afficiertwerden bewufst wird; sondern es mufs sich auch als Intelligenz (als Vernunftwesen) betrachten, als zur Verstandeswelt gehörig, wiefern es nämlich durch Vernunft dem Sinnlich-Erkennbaren etwas Unerkennbares, Uebersinnliches, Intelligibles zum Grunde legen mufs, d. h. wiefern es sich seiner nicht blos als Erscheinung, durch Anschauung des innern Sinnes bewufst wird, sondern sich auch als Nicht-Erscheinung, als Ich an sich selbst denken mufs. Der Mensch besitzt nämlich in der Vernunft ein Vermögen, durch welches er sich von allen andern Dingen, ja

von

von sich selbst, wiefern er sich selbst nur erscheint, und durch Eindrücke afficiert wird, als ein selbstständiges Wesen unterscheidet, das an sich selbst existirt, und selbst der Grund seiner Vorstellungen von sich und von andern Dingen ist. Als ein Vernunftwesen, als ein Wesen, das nicht in die Reihe der bloſsen Erscheinungen gehört, folglich nicht an die Naturgesetze derselben gebunden ist, vermag sich der Mensch als frei und selbstthätig zu denken.

Der Gedanke der Pflicht, die Stimme des Gewissens, das Bewuſstsein des Sittengesetzes ist es, was unser Selbst, unser wahres Ich aus der Kette der Natururssachen gleichsam herausreiſst, und uns in eine übersinnliche, nach Gesetzen der Freiheit bestimmbare Ordnung der Dinge versetzt. So lange wir blos den Reizen des Angenehmen und den Foderungen unsers Begehrens folgen, überlassen wir uns ganz den in der Erfahrung liegenden sinnlichen Bestimmungsgründen; die Naturnothwendigkeit, Glückseligkeit zu suchen, reiſst uns mit sich fort; Bedürfnisse der Sinnlichkeit fesseln uns, und die Befriedigung derselben verwickelt uns in neue Neigungen oder Leidenschaften; die Macht der Natur in und auſser uns beherrscht uns so lange, bis eine höhere Macht in uns ihr heiliges Gesetz durch die Stimme des Gewissens ankündigt, bis der Gedanke der Pflicht uns aus den niedrigen Banden der Begierde und des Bedürfnisses zu befreien beginnt, und uns allmählich in das übersinnliche Reich erhebt, in welchem allein unsre moralische Freiheit herrschen kann.

Vergleichen wir die Analytik der spekulativen Vernunft mit der Analytik der praktischen; so finden

den wir, daſs die Analytik der spekulativen keine Grundsätze, sondern die ursprünglichen Formen der sinnlichen Anschauung, nämlich Raum und Zeit, als das erste Datum angab, welches sinnliche Erkenntnis a priori möglich machte. Denn alles, was die Sinnlichkeit vorstellt, muſs entweder Ausdehnung im Raume, oder Veränderung in der Zeit seyn. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, welches sich nur auf das durch Sinnlichkeit empfangene Mannichfaltige beziehen, ihm seine Form geben und es zu demienigen, was Erfahrung heiſst, ordnen kann. Ueber das Gebiet der Erfahrung hinaus reicht aber unsre eigentliche Einsicht und Erkenntnis nicht; die spekulative Vernunft überschreitet also ihre Grenzen, wenn sie sich von demienigen, was den Erfahrungsgegenständen zum Grunde liegt, und auſserhalb der Erscheinungswelt denken läſst, eine positive, wirkliche Erkenntnis, ein eigentliches Wissen, anmaaſst. Iedoch zeigte die Analytik der reinen spekulativen Vernunft die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Begriffs der Noumenen, des Intelligibeln und Uebersinnlichen, und gewann also auch Schutz und Sicherheit für die Annahme des negativen Begriffs der Freiheit, indem sie die Nichtunmöglichkeit derselben darthat, und gegen die Einwürfe der theoretischen Vernunft vertheidigte, ohne doch sich in den schmeichelhaften Wahn einer positiven Einsicht in das Innere der Natur oder das Reich des Uebersinnlichen zu verlieren.

Die Analytik der praktischen Vernunft macht uns auf eine Thatsache unsers Bewuſstseins aufmerksam, welche aus allen Resultaten der Erfahrung so wenig, als aus dem ganzen

zen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs, dem Grunde ihrer Möglichkeit nach, sich erklären läſst, welche uns aber auf eine übersinnliche, auf eine reine Verstandeswelt hinweiset, und diese sogar positiv bestimmt, nämlich auf das moralische, das reine praktische Gesetz. Dieses Gesetz, das die praktische Vernunft für den Willen aufstellet, verlangt, daſs die Form der übersinnlichen Natur in der sinnlichen realisirt werde; dies heiſst nichts anders, als das Sittengesetz fodert eine Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, Vernunftmäſsigkeit in den Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens. Dies übersinnliche Gesetz verlangt also, daſs seine Form der Vernunftmäſsigkeit an der sinnlichen Natur der vernünftigen Wesen realisirt werde, ohne doch dem Mechanismus dieser sinnlichen Natur Abbruch zu thun, d. h. ohne eine gänzliche Unterdrückung oder Ausrottung des eigennützigen Triebes zu verlangen, welches nicht nur unmöglich wäre, sondern auch der Ausführung ihrer eignen Zwecke hinderlich und ganz zuwider seyn würde.

Die vernünftigen Wesen gehören zur Natur, wiefern ihre Existenz an gewisse unabänderliche Gesetze gebunden ist. Denn Natur ist die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die vernünftigen Wesen gehören zur sinnlichen Natur, wiefern sie ihrer Existenz nach an die Gesetze der Erscheinungswelt, an Erfahrungsbedingungen, an empirisch-bedingte, an eigentliche Naturgesetze gebunden, wiefern sie dem Gesetze der durchgängigen Kausalität unterworfen vorgestellt werden: als sinnliche und folglich bedürftige, von Neigungen und Begierden und mithin von der Erfahrung abhängige Wesen, gehö-

ren sie zur sinnlichen Natur: die Gesetze, welchen sie so weit unterworfen sind, können ihrer vernünftigen, ihrer übersinnlichen Natur nicht anders als fremd seyn; diese Gesetzgebung der sinnlichen Natur ist für die Vernunft Heteronomie, eine Gesetzgebung, deren Gültigkeit sie für ihre eigne Handlungsweise nicht anerkennt, und die also für sie, als reine Vernunft gar keine Gesetzgebung ist. Durch ihre übersinnliche Natur aber sind die vernünftigen Wesen nicht von Erfahrungsbedingungen, nicht von der sinnlichen Kausalität der Erscheinungen, nicht von den eigentlichen Naturgesetzen, sondern von sich selbst allein abhängig. Wiefern nun die vernünftigen Wesen nach ihrer übersinnlichen, d. h. vernünftigen Natur ihr eignes Gesetz anerkennen, das, da es nicht in der Sinnlichkeit und Erfahrung seinen Grund hat, in der Vernunft allein gegründet seyn kann; in sofern stehen sie unter ihrer eigenen Gesetzgebung, unter der Autonomie der reinen Vernunft. Dem zufolge kann die übersinnliche Natur der vernünftigen und mit einem Willen begabten Wesen nichts anders seyn, als ihre Existenz unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Praktisch heifsen nämlich die Gesetze, die auf einen freien Willen Bezug haben, der ihre Obiekte, nämlich die Form der Vernunft, an einem gegebenen Stoffe hervorzubringen im Stande ist.

Das Grundgesetz der übersinnlichen, von Erfahrungsbedingungen unabhängigen Natur, der Natur, welche im Gegensatze zu der sinnlichen und empirisch-bedingten, Freiheit heifst, das Grundgesetz dieser Freiheit vernünftiger Wesen ist das Sittengesetz, welches zwar nicht unmittelbar, aber

aber doch mittelbar für die Sinnenwelt gültig ist, und ihr gleichsam die Form der übersinnlichen, der Verstandeswelt (oder vielmehr Vernunftwelt) aufdrücken soll, ohne den Gesetzen der sinnlichen Natur selbst Eintrag zu thun. Durch Vernunft also soll unsre sinnliche Natur gleichsam zum Gegenbilde der vernünftigen erhoben werden; der Geist der Moralität soll unsre irdischen Bedürfnisse ordnen, läutern und veredeln, soll unsre Neigungen beseelen und zum Himmel erheben, und das Physische und Thierische nach Möglichkeit bezähmen, und in seine Schranken zurückweisen; der Geist reiner Tugend soll, nach den Foderungen der Vernunft, über alle unsre Begierden und Wünsche herrschen, und eine Gesetzmäfsigkeit und Ordnung aller Gesinnungen und Handlungen stiften.

Dies Gesetz der Sittlichkeit ist in unser Herz geschrieben; uns schwebt im innersten Bewufstsein ein Ideal reiner Seelengüte vor, ein erhabenes Urbild der Vernunft, welchem wir die sinnliche Natur gleichsam nachbilden sollen, indem wir dies Urbild der Tugend zum Muster unsrer Gesinnungen und Handlungen machen. Durch iene übersinnliche Gesetzmäfsigkeit vermögen wir, wenn wir sie als Bestimmungsgrund unsers Wollens aufnehmen und zum Ziel unsrer Handlung machen, auch eine Gesetzmäfsigkeit in der Sinnenwelt hervorzubringen, welche die Nachbildung des moralischen Urbildes, der Abdruck der Form reiner Vernunft ist. Das Sittengesetz erhebt uns in ein Reich, wo der Wille durch reine Vernunft, wenn sein physisches Vermögen hinreichte, allgemeine Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit

 der

der Moralität als das höchste Gut hervorbringen würde, und verbindet unsern Willen zu solchen Gesinnungen und Handlungen, welche in der Sinnenwelt als allgemeine Gesetze für eine Gesellschaft vernünftiger Wesen gelten können.

Der gemeine und gesunde Verstand prüft schon die Rechtmäſsigkeit der Entschlieſsungen und Handlungen nach einem solchen Muster allgemeiner Tauglichkeit für die Zwecke vernünftiger Wesen. Er fragt sich, ob wohl diese oder iene Maxime, wenn sie von Allen angenommen würde, mit sich selbst bestehen, oder ob sie, allgemein gemacht, sich widersprechen und aufheben würde; er fragt sich z. B. ob es wohl ein Naturgesetz, eine allgemeine Einrichtung seyn könne und dürfe, falsche Zeugnisse abzulegen, oder ein Depositum zu veruntreuen, kein Versprechen zu halten, iedem Antrieb der Begierde und Leidenschaft blind zu folgen, seine Gesundheit zu zerstören u. dgl., und er findet sogleich, daſs dergleichen Handlungsweisen allgemein angenommen gar nicht mit einer Ordnung der Natur bestehen könnten.

Prüfen wir eine mögliche Handlungsweise, die uns Eigennutz oder irgend ein Privatbedürfnis anräth, mit unbefangener Vernunft; so fragen wir uns immer selbst, ob eine solche Handlungsweise nach einem allgemeingeltenden Naturgesetz möglich sei, oder ob sie im Gegentheil sich selbst widersprechen und aufheben müsse, wenn man sie sich als allgemein denken wolle. Fragen wir uns z. B., ob wir, wenn wir in Verlegenheit sind, Etwas versprechen dürfen, ohne es halten zu wollen; so erwägen wir erstlich den gegenwärtigen Vortheil, den ein solches nichtiges Versprechen für

unserm

unsern Fall haben würde, wir überlegen auch die guten oder schlimmen Folgen, welche dies Mittel, uns aus der Verlegenheit zu ziehen, für uns haben könnte; wir finden es also entweder klug oder unklug, ein solches Versprechen zu thun, ie nachdem unsre Absichten dadurch erreicht oder verfehlt werden. Aber diese Fragen nach der Privatnützlichkeit oder subiektiven Zweckmäſsigkeit einer Handlungsweise reicht für wohlgesinnte Menschen noch nicht zu; für sie giebt es noch einen ganz andern Gesichtspunkt, ein mögliches Verhalten zu betrachten, und mit dem entgegengesetzten zu vergleichen; einen Gesichtspunkt, welchen ihnen ihr Gewissen und moralisches Gefühl anweiset. Die edleren Menschen fragen sich in diesem Falle nicht blos: ist es unsern (zufälligen und beliebigen) Absichten gemäs oder zuwider, ist es uns nützlich oder nachtheilig, ist es klug oder unklug, uns durch ein lügenhaftes Versprechen aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen? sie fragen nicht blos: würde ein solches Versprechen in dieser oder iener Rücksicht und in Beziehung auf den zu besorgenden Erfolg auch rathsam seyn? ihnen liegt viel mehr daran zu wissen, ob die Maxime des Willens, im Fall der Verlegenheit ein vortheilhaft scheinendes, lügenhaftes Versprechen zu thun, überhaupt für einen Ieden in demselben Falle gelten solle; ob überhaupt Iedermann im Fall der Noth lügen dürfe? Hier zeigt sich bald, daſs man zwar die Erlaubnis, sich durch ein unwahres Versprechen aus einer Verlegenheit zu ziehen, aus eigennütziger Absicht wünschen könne; daſs aber ein solches falsches Versprechen nach keinem allgemeinen Gesetz sich denken oder wollen lasse;

lasse; dafs vielmehr, wenn man es als allgemeines Gesetz annähme, gar kein Versprechen überhaupt möglich wäre, weil man niemanden auf sein Versprechen Glauben beimessen, und eine solche als allgemein angenommene Maxime sich selbst aufheben würde. Denn es widerspricht einem allgemeinen Naturgesetz, Aussagen und Versprechungen für wahr und gültig, und zugleich auch für absichtlich unwahr und ungültig anzusehen. Eben so wird die Vernunft über die moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit falscher Zeugnisse urtheilen müssen. Ist die Frage vom willkürlichen Selbstmord, so ergiebt sich bald, dafs die Maxime, sein Leben willkürlich endigen zu dürfen, mit keiner bleibenden Naturordnung bestehen, dafs also eine solche Maxime nicht als allgemeines Gesetz gelten, nicht in eine allgemeine Gesetzgebung taugen könne.

Vernünftigerweise (der Charakter der Vernunft ist über strenge Nothwendigkeit und Allgemeinheit) können wir dasienige nicht wollen, auch nicht in einem einzelnen Falle wollen, was als allgemein angenommen sich selbst widersprechen und aufheben, und mit keiner allgemeinen Gesetzmäfsigkeit der Natur bestehen würde. Der moralische Mensch fragt sich also in Ansehung seiner Gesinnungen und Handlungen: Kann ich auch wollen, dafs meine Maxime, dafs die Regel meiner Handlungsweise ein allgemeines Gesetz werde? Taugt die Maxime nicht für eine allgemeine mögliche Gesetzgebung, so mufs er sie für tadelswürdig, für unsittlich erkennen, sie mag übrigens ihm selbst oder auch andern noch so grofse und überdies vielleicht an

sich

sich unschuldige und sogar gemeinnützige Vortheile bringen, und seinen sonstigen Neigungen noch so angemessen seyn.

Als blos sinnliche Wesen, die an das Gesetz des Begehrens der Glückseligkeit und an die Foderungen des eigennützigen Triebes gebunden sind, bestimmen wir uns nicht für solche Maximen, durch welche eine allgemeine Gesetzmäſsigkeit der Natur hervorgebracht werden könnte: als Naturwesen, welche das Bedürfnis der Sinnlichkeit (die ihrer Einrichtung zufolge immer nur auf das Individuelle und Einzelne, nicht auf das Allgemeine gerichtet ist) bestimmt und der Trieb nach Vergnügen leitet, handeln wir entweder aus Instinkt oder doch nur blos nach dem Gefühl der Lust: dies heiſst: die natürliche Neigung, das unwillkürliche Begehren treibt uns an sich nicht zu einer allgemeinen Gesetzmäſsigkeit unserer Handlungen hin; von selbst, aus natürlicher Neigung, aus Privatbedürfnis wollen und verlangen wir keine allgemeine Gesetzmäſsigkeit. Unsre Privatneigungen, Begierden und Wünsche sind nach blos pathologischen, physischen oder psychologischen Gesetzen, nach bloſsen Naturgesetzen des Begehrens, nach bloſsen Vorschriften der Klugheit bestimmt, und ihre Gegenstände machen ein Ganzes der Natur aus, das blos nach diesen Gesetzen unwillkürlich geordnet ist, und als Inbegriff aller Befriedigungen des Begehrens den Namen Glückseligkeit führt; allein unsre sinnlichen Neigungen, Begierden und Wünsche begründen kein solches Naturganzes, wie es unsre Vernunft verlangt, und wie es nur durch unsern Willen nach schlechthin nothwendigen, nach reinen praktischen Gesetzen begründet und hervorgebracht werden kann.

Für

Für das Unwillkürliche in unsrer Natur an sich selbst können wir keine Achtung haben, weil wir es, in sofern es unwillkürlich ist, nicht eigentlich uns selbst zuschreiben können; der eigennützige Trieb aber mit allen seinen Neigungen gehört zu demienigen, was nicht von uns selbst hervorgebracht, was angeboren, und unwillkürlich vorhanden ist: seine Foderungen selbst schliefsen alle Freiheit aus, und die Vorstelluug derselben allein kann uns nie zu dem Bewnfstsein unsrer Freiheit führen. Das Sittengesetz wird zwar auch mit dem Bewufstsein seiner Nothwendigkeit vorgestellt, ist uns gegeben, und wird nicht erst von uns hervorgebracht; aber wir betrachten es mit Achtung, weil es der Ausdruck unsrer vernünftigen, unsrer übersinnlichen selbstständigen Natur ist, und uns nothwendiger Weise auf den Begriff unsrer Freiheit führt. Durch die Vernunft nämlich sind wir uns dieses Gesetzes bewufst, als einer Vorschrift, nach welcher alle Maximen unsers Willens so bestimmt werden sollen, als wenn durch denselben zugleich eine Naturordnung, eine allgemeine Gesetzmäfsigkeit in der Sinnenwelt hervorgebracht werden müfste. Das Sittengesetz gebietet uns also, durch die Maximen und Gesinnungen unsers Willens auf eine allgemeine Gesetzmäfsigkeit der Natur hinzuarbeiten, eine Naturordnung, soviel in unsern Kräften steht, hervorzubringen: was aber hervorgebracht werden soll, das kann uns nicht schon gegeben seyn; folglich kann die Naturordnung, welche wir der Idee der praktischen Vernunft gemäs hervorbringen sollen, uns nicht schon in der Erfahrung gegeben, sie kann nichts schon in der Wirklichkeit vorhandenes und erkennbares seyn; das Sittengesetz

setzt

setzt also nothwendig Freiheit und Selbstthätigkeit des Willens voraus, durch welche die Form des reinen Vernunftgesetzes an Erfahrungsgegenständen, nämlich in der Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Foderungen des eigennützigen Triebes in der Sinnenwelt realisiret werden soll.

Eine Gesetzmäſsigkeit der übersinnlichen Natur, eine Gesetzmäſsigkeit der Freiheit, d. h. der freien Handlungen, ist also das Obiekt unsers das Sittengesetz befolgenden, mithin reinen und freien Willens. Diese Idee einer übersinnlichen Naturordnung hat für uns obiektive Realität, ihr entspricht nämlich ein Obiekt, das die reine praktische Vernunft unserm Willen als Ziel seines Strebens aufstellt.

Das unbedingte Gebot der Moral heiſst: Handle nur nach einer solchen Maxime, durch die du selbst wollen kannst, daſs sie als allgemeines Gesetz gelte, d. h. Handle nur nach Maximen, die du vernünftiger Weise als allgemeingültig betrachten kannst. Dies läſst sich auch ausdrücken: Handle so, als ob deine Handlungsmaxime durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte. Man muſs nämlich wollen können, daſs eine Maxime der Handlung für Iedermann gültig angesehen werden könne, daſs sie als wesentliche Bedingung einer Naturordnung betrachtet werden, oder doch den Grundbedingungen derselben nicht widersprechend gefunden werden könne, um die Maxime entweder für pflichtmäſsig oder doch für erlaubt erklären zu dürfen.

Die Maximen mancher Handlungen lassen sich nicht einmal als allgemeine Naturgesetze denken; denn sie widersprechen und zerstören sich selbst, wenn man sie als allgemein annimmt; sie sind innerlich unmöglich; noch weniger kann man also ihre Allgemeinheit wollen. Andre Maximen würden, als allgemeingeltend angenommen, sich zwar nicht selbst aufheben, und eine Natur würde möglicher Weise mit ihnen wohl bestehen, aber im Ernst würde man doch ihre Allgemeinheit nicht wollen können. Handeln wir nun dennoch nach einer solchen Maxime, so zeigt sich, dafs wir von dem, was wir für allgemeingültig erkennen, für unsern gegenwärtigen Fall und zu unserm Vortheil uns eine Ausnahme erlauben. Die unparteiische Vernunft aber erkennt hierin eine Inkonsequenz, einen Widerspruch mit uns selbst, indem wir einerseits einen gewissen Grundsatz obiektiv als allgemeingültig anerkennen, subiektiv aber diese anerkannte Allgemeingültigkeit durch die Ausnahmen, die wir uns erlauben, ableugnen und aufheben.

Dieser Widerspruch läfst sich aus dem verschiedenen Gesichtspunkt erklären, aus welchem wir einerseits als sinnliche und mit Neigungen versehene, andrerseits als vernünftige und freie Wesen die Maxime einer Handlung betrachten. Als vernünftige Wesen fodern wir strenge Allgemeingültigkeit des Princips unsrer Gesinnungen und Handlungen, ohne Rücksichten auf Begierden und Wünsche unsers sinnlichen und eigennützigen Triebes; durch Vernunft macht allgemeine obiektive Gesetzmäfsigkeit unsern Zweck aus. Aber als Sinnenwesen, in welchen

chen der Reiz künstlicher oder natürlicher Bedürfnisse wirksam ist, begnügen wir uns mit einer bloſsen Gemeingültigkeit statt der Allgemeingültigkeit unsrer Maximen, und mit der Zusammenstimmung einer Handlung zu unserm sinnlichen Bedürfnisse, und höchstens ihrer zufälligen ungefähren Angemessenheit zum Sittengesetz, während unserem durch reine Vernunft sich bestimmenden Willen keine bloſse Gemeingültigkeit, sondern nur strenge Allgemeinheit, keine blos zufällige oder ungefähre, sondern nur eine absichtliche und genaue Uebereinstimmung der Maxime nicht zum sinnlichen Begehrungsvermögen, sondern zum reinen praktischen Gesetz, Genüge leisten kann.

Auf den Unterschied, den Kant angiebt, zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die dem Willen unterworfen ist, läſst sich die Unterscheidung des unfreiwilligen Begehrens der Glückseligkeit von dem freien Wollen der absoluten bloſsen Gesetzmäſsigkeit gründen.

Ein Wille, welcher der Natur unterworfen ist, ist kein freier, kein eigentlicher Wille; denn es fehlt ihm der Charakter seines Wesens, das Vermögen, sich selbst zu bestimmen; er ist vielmehr von den Eindrücken des äuſsern und innern Sinnes, mithin von der Natur in und auſser dem Subiekte abhängig, wird durch die Natur, d. h. durch Empfindungen, Neigungen und Bedürfnisse bestimmt; er ist nichts als das eigentliche Begehrungsvermögen, der eigennützige sinnliche Trieb unter dem Einflusse des Verstandes und der

 theore-

theoretischen Vernunft. Bei einem solchen Willen, welcher der Natur unterworfen und also von ihr abhängig ist, müssen die Gegenstände Ursachen der Vorstellungen seyn, die ihn bestimmen: d. h. die durch Eindrücke erregten Empfindungen, das Afficiertsein von aufsen oder von innen, mithin das Gefühl der Lust, und die auf dasselbe sich beziehenden Zwecke, machen die Triebfedern eines solchen Willens aus, welcher, in wiefern er ganz von Neigungen beherrscht wird, nicht mehr als Wille, sondern als blofses, vielleicht durch Klugheit geleitetes, Begehrungsvermögen handelt.

Eine Natur aber, die dem Willen unterworfen ist, über die also der Wille herrscht, ist eine solche, bei der der Wille nicht von Eindrükken gegebener Gegenstände abhängt und durch dieselben bestimmt wird, sondern vielmehr selbst gewisse Gegenstände hervorbringen soll. Da ein solcher Wille also unabhängig von der Natur, unabhängig von Empfindungen als empirischen (in der Erfahrung gegebenen) Bestimmungsgründen, gedacht wird; so bleibt nichts übrig, als die reine Vernunft, durch welche er sich bestimmen kann, und welche in sofern reine praktische Vernunft heifst. Ein Wille, der die Natur sich unterwirft, ist ein solcher, der durch praktische Vernunft über seine Neigungen herrscht, und ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung nach dem Sittengesetz bestimmt; das Obiekt eines solchen Willens ist blofse reine Gesetzmäfsigkeit, eine Form der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, welche er in dem ihm sich darbietenden Stoffe seiner Bedürfnisse und Neigungen durch Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben realisiren soll.

Hier

Hier lassen sich zweierlei Aufgaben unterscheiden: von der einen Seite nämlich, wie reine Vernunft a priori Gegenstände erkennen, von der andern Seite, wie sie unmittelbar den Willen zur Hervorbringung gewisser Gegenstände bestimmen könne? Beide Probleme sind sehr verschieden. Das erste von der Möglichkeit der Erkenntnis a priori kann nur durch die Kritik der spekulativen Vernunft beantwortet werden. Es mufs nämlich gezeigt werden, wie Anschauungen a priori, d. h. durch die Einrichtung unsers Gemüths, möglich sind, weil ohne Anschauungen uns gar keine Obiekte gegeben, noch synthetisch erkannt werden können. Als Resultat ergiebt sich, dafs es keine Erkenntnis der Dinge an sich, sondern blofse Erfahrungskenntnis gebe, und dafs alle Gesetze der reinen spekulativen Vernunft blofse Einheit der Erfahrung entweder von gegebenen, d. h. empfundenen Gegenständen, oder von solchen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, aber nie vollständig gegeben sind, begründen und möglich machen.

Die zweite Aufgabe gehört zur Kritik der praktischen Vernunft, und geht uns also eigentlich an. Sie fodert aber keine Erklärung der Möglichkeit der Obiekte des Willens: denn hiermit hat sich die theoretische Philosophie der Natur und Kritik der spekulativen Vernunft zu beschäftigen. Das Problem: wie blofse reine Vernunft den Willen zur Hervorbringung gewisser Obiekte bestimmen könne, verlangt nur eine Erklärung, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, oder, was dasselbe ist, wie der Wille seine Gesinnung nach reinen Vernunftgrün-

den bestimmen könne. Hier mufs also untersucht werden, ob der Wille sich nicht anders, als durch empirische Vorstellungen, durch Vorstellungen, deren Gegenstände in der Erfahrung gegeben sind, welche sich folglich auf Empfindungen, und also auf angenehme oder unangenehme Gefühle beziehen, bestimmen könne; oder ob die Vernunft allein, die reine Vernunft, der wahre Charakter des Subiekts, das reine Ich oder Selbst hinreiche, den Willen zu gewissen Gesinnungen und Handlungen zu vermögen, d. h. ob die reine Vernunft praktisch sei, und für eine nicht erkennbare, übersinnliche, blos denkbare Naturordnung gesetzgebend seyn könne? Es kommt bei dieser Untersuchung nicht darauf an, die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur theoretisch zu bestimmen, deren Begriff für unsern Willen zugleich der Bestimmungsgrund seyn könne, sie zu realisiren; überdies könnten wir über die Möglichkeit einer übersinnlichen, intelligibeln Naturordnung nichts theoretisch bestimmen, weil sie unserm Erkenntnisvermögen unzugänglich ist. Es ist genug, dafs wir vernünftiger Weise die Idee einer übersinnlichen Welt denken müssen, die uns überdies auch praktisch, in Beziehung auf Willenshandlungen, nothwendig ist. Das moralische Gesetz bezieht sich überhaupt nicht unmittelbar auf das physische Vermögen zu gewissen Wirkungen in der Sinnenwelt, dessen Betrachtung ein Gegenstand der theoretischen Naturkenntnis und der Klugheitslehre seyn kann: das moralische Gesetz geht zunächst nur auf die Bestimmungsgründe unsres Thuns und Lassens, auf die Gesinnungen unsers Willens, auf die ursprünglichen Maximen und Principien unsers Handelns,

es

es betrift also unmittelbar nur das Uebersinnliche, nicht das, was in der Sinnenwelt erscheint. Die Frage iener Aufgabe ist blos: ob der Bestimmungsgrund des Wollens nur in dem Gebiete der Erfahrung, oder ob er auch in einem Begriffe der reinen Vernunft von unbedingter absoluter Gesetzmäfsigkeit derselben liegen könne, und wie das letztere möglich sei? Ob das Vermögen des Willens als einer Naturkraft zureiche oder nicht, die vorgestellten Obiekte wirklich zu machen, ist ein Gegenstand, der nach theoretischen Vernunftprincipien beurtheilt werden, und in der Untersuchung über die Möglichkeit der Obiekte des Wollens betrachtet werden mufs. Da aber die reine praktische Vernunft sich wesentlich und unmittelbar nur auf die übersinnlichen Gründe, auf die subiektiven Principien, auf die Maximen oder Gesinnungen des Wollens bezieht, und in ihrem kategorischen unbedingten Gebote auf den Natur-Erfolg so wenig als auf physische Kräfte Rücksicht nimmt, so kann die Anschauung der Obiekte des Wollens in der praktischen Aufgabe nicht in Betrachtung kommen. Denn wenn nur der freie Wille die blofse Gesetzmäfsigkeit um der Gesetzmäfsigkeit willen in seine Maxime aufnimmt, und also die Foderung der reinen Vernunft erfüllt; so kann weiter auf das physische Vermögen desselben zur sinnlichen Ausführung des Vernunftgebotes nichts Wesentliches in einer Untersuchung ankommen, welche sich blos mit Erwägung der Gründe zur Beantwortung der Frage beschäftigt: ob es eine reine praktische Vernunft gebe, ob der Wille sich unmittelbar durch blofse Vernunft bestimmen, zu gewissen Handlungen entschliefsen könne oder nicht, es mag

übrigens der äufsere Erfolg der Willensbestimmung seyn, welcher es wolle.

Die Kritik der praktischen Vernunft hat also keinen andern wesentlichen Gegenstand ihrer Untersuchung, als das Verhältnis der reinen Vernunft zu dem Willen. Sie stellt also zuerst reine praktische Gesetze auf, deren Wirklichkeit wir nicht leugnen können, ohne unserm klarsten Bewufstsein zu widersprechen, und die Vorstellungen des Rechtes und Unrechtes und der Pflicht, die durch Gewissen und sittliches Gefühl sich uns aufdringen, gradezu für Vorurtheil und Widersinn zu erklären. Die Kritik der praktischen Vernunft hebt also ihre Untersuchungen mit dem Begriff unbedingter Gesetze, rein praktischer Vorschriften und mit den Gründen für ihre Wirklichkeit an. Das wirkliche Vorhandensein solcher unbedingt-gültigen Gesetze kann nun durch keine Anschauung dargethan werden; denn diese Gesetze sind ihrer Natur nach übersinnlich, und können nicht unter Erfahrungsbedingungen stehen. Die Kritik sucht also zu zeigen, dafs sich die reinen praktischen Gesetze als wirklich in der intelligibeln, übersinnlichen Welt denken lassen. Sie sucht die Realität der praktischen Gesetze gegen die Einwürfe der ihre Grenzen überschreitenden spekulativen Vernunft dadurch zu retten, dafs sie die Nothwendigkeit, eine von Erfahrungsbedingungen unabhängige, eine intelligible oder übersinnliche Welt zu denken, darlegt, in welcher iene Gesetze bestehen und Gültigkeit haben können.

Wäre die Erscheinungswelt, d. h. die Welt, wie sie uns erscheint, die Sinnenwelt, wie wir sie

durch

durch die an Zeit und Raum gebundene Sinnlichkeit und durch die Kategorien des Verstandes uns vorstellen, und also vermittelst der Anschauungen und der Begriffe erkennen, wäre diese erkennbare, sinnliche, empirische Welt die Welt an sich selbst; so würden die unbedingt gebietenden, reinen praktischen Gesetze gar keinen Sinn und gar keine Gültigkeit haben. Denn die Wirkungen in der physischen Welt können wir uns nicht anders, als nach physischen, nach mechanischen, nach Naturgesezzen denken; sie geschehen, (so stellen wir sie uns vor) durch unvermeidliche Nothwendigkeit, nach einem durchgängigen verwickelten Zusammenhange tausenderlei gegenseitiger Ursachen und Thätigkeiten. Ist nun die Sinnenwelt die einzig mögliche, ist sie die Welt an sich selbst, so werden wir auch ihren physischen Kausalzusammenhang als die einzig mögliche Naturordnung betrachten, und solche Gesetze und Vorschriften für Wahn und Vorurtheil halten müssen, welche die Möglichkeit einer Handlungsweise voraussetzen, die von physischem Einflusse und von dem Mechanismus der Natur unabhängig ist, und vielmehr die Natur, wie sie durch Erfahrung gegeben ist, sich selbst unterwerfen soll. Es ergiebt sich aber aus der Kritik der reinen spekulativen Vernunft, dafs der Verstand so wenig, als die Sinnlichkeit, die Dinge an sich vorzustellen vermag; dafs Sinnlichkeit und Verstand beide zum Erkennen des erkennbaren Obiekts gleich unentbehrlich sind, wiefern zur Erkenntnis Anschauung und Begriff wesentlich nothwendig sind. Das Gebiet des Verstandes und der Sinnlichkeit ist nur das Gebiet des Erkennbaren, aber nicht das Gebiet alles Denkbaren. In der Erfahrung liegt ein Ding an sich zum Grunde; dies Ding an sich läfst sich aber

nicht durch ein Phänomenon, eine Erscheinung vorstellen, auch nicht durch das Noumenon, sondern dadurch nur bezeichnen und andeuten. Das Noumenon bedeutet Etwas von der Erscheinung verschiedenes, das wir zwar zu denken, aber nicht zu begreifen, noch zu erkennen vermögen. Der Verstand kann, weil er sich auf Anschauungen der an die Formen der Zeit und des Raums gebundenen Sinnlichkeit bezieht, nur bedingte Bedingungen vorstellen, und sein Grundsatz ist, dafs ieder durch ihn vorgestellte Grund wieder einen andern voraussetze. Die Vernunft aber ist das Vermögen, das Unbedingte zu denken, und ihrem eigenthümlichen Grundsatz zufolge setzt iede durch sie vorgestellte Bedingung keine andre Bedingung voraus; iede durch Vernunft gedachte Bedingung ist also unbedingt. Alles in der Sinnenwelt ist bedingt; alle erkennbaren Gegenstände sind bedingt, weil sie durch Verstand und Sinnlichkeit vorgestellt werden. Aber die Sinnenwelt ist nicht der Inbegriff der Dinge an sich, sondern nur der Inbegriff der Erscheinungen; wir haben nicht nur von der Sinnenwelt, als Sinnenwelt, Vorstellungen; wir sind auch genöthigt, von ihr etwas anders zu unterscheiden, nämlich das Noumenon, das Intelligible, Uebersinnliche, Denkbare. Die Noumenen sind dem Verstande und der Sinnlichkeit gleich unzugänglich und nur durch Vernunft vorstellbar. Wiefern wir diese Noumena denken, wird uns die Freiheit des Willens denkbar. Zwar erkennen wir nur die Sinnenwelt, allein da diese Welt nur ein Inbegriff der Erscheinungen ist, und nicht die denkbare Welt, nicht den Inbegriff der Dinge an sich ausmacht; so hindert uns nichts, ia wir sind sogar genöthigt, eine zwar unsrer Sinnlichkeit und unserm Verstande unzugäng-

zugängliche, theoretisch-unbegreifliche, aber der Vernunft angemessene, denkbare (intelligible) Welt vorauszusetzen, und den Erscheinungen zum Grunde zu legen.

Die Kritik der praktischen Vernunft legt also den praktischen Gesetzen, von deren Begriff und Wirklichkeit sie ausgieng, statt der hier unmöglichen Anschauung, den Begriff ihres Daseins in einer intelligibeln Welt zum Grunde. Die reinen praktischen, d. h. die moralischen Gesetze können aber nur durch Annahme einer intelligibeln Welt, und der in ihr allein möglichen Freiheit des Willens als wahr und allgemeingültig, d. h. als eigentliche Gesetze gedacht werden. Die unbedingten, schlechthin gültigen Vorschriften der Moral widersprechen sich selbst, wenn es kein Vermögen giebt, ihnen Folge zu leisten, wenn alles durch Naturnothwendigkeit unvermeidlich bestimmt ist, und weder Gesinnungen noch Handlungen in unsrer Gewalt sind. Die moralischen Gesetze können also nur unserm freien, von Naturbedingungen in seiner Grundbestimmung unabhängigen Willen gegeben seyn. So sind also reine praktische Gesetze in ihrer wahren strengen Bedeutung nicht denkbar ohne Voraussetzung der Möglichkeit, sie selbst zu befolgen und also auch zu übertreten; sie sind nicht denkbar ohne Voraussetzung der Freiheit unsers Willens. Denken wir uns aber einmal Freiheit des Willens, so müssen wir uns zugleich eine übersinnliche, empirisch-unbedingte, Natur, eine intelligible Welt denken, deren Idee nur durch die Vernunft möglich ist, welche eben sich als höchste Gesetzgeberin ankündigt.

Die Nothwendigkeit der praktischen Foderungen unserer Vernunft dringt uns zur Voraussetzung und Annahme der Freiheit unsers Willens, und Freiheit des Willens ist wiederum nicht denkbar ohne den Begriff eines übersinnlichen reinen praktischen Gesetzes. Dafs wir uns der sittlichen Vorschriften unsrer Vernunft und dadurch zugleich der Freiheit unsers Willens bewufst sind, ist Thatsache unsers Selbstbewufstseins, welche der gemeine und gesunde Verstand durch die Worte Gewissen, moralisches Gefühl und Entschlufs zu bezeichnen pflegt: dies Bewufstsein unsrer moralischen Natur läfst sich zwar genauer entwickeln und durch gehörige Unterscheidungen bestimmen; es lassen sich auch durch die theoretische Kritik die möglichen Einwürfe von Seiten der deterministischen uud fatalistischen Spiritualisten und Materialisten und andrer philosophischen Parteien heben und zurückweisen; aber wie das Bewufstsein des Sittengesetzes und der Freiheit möglich sei, läfst sich so wenig als andre letzte Thatsachen unsers Bewufstseins aus neuen Gründen herleiten und eigentlich erklären.

Unsre bisherigen Betrachtungen haben die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft enthalten; wir haben uns nämlich den Unterschied zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen, d. h. zwischen empirischbedingten, relativen, und zwischen unbedingten absolutnothwendigen Vorschriften deutlich zu machen gesucht, und sind dadurch auf das wesentliche Erfodernis eines eigentlichen reinen praktischen Gesetzes, nämlich des moralischen gelangt, welche in der nothwendigen unbedingten Allgemeingültigkeit

keit besteht, und nur allein in der Form der Vernunft gegründet seyn kann. Es hat sich durch diese Betrachtungen die grofse wesentliche und wichtige Verschiedenheit der Maximen der Selbstliebe und Klugheit von dem Princip der reinen uneigennützigen Sittlichkeit ergeben, und wir haben gefunden, dafs dieses praktische Grundgesetz nicht aus der Erfahrung abstrahiret, sondern a priori in der reinen Vernunft selbst vorhanden seyn müsse. So leicht nun diese Exposition selbst dem gemeinen gesunden Verstande ihrem Wesen nach dünken mufste, so viel Schwierigkeit droht dem Versuch einer Deduktion des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft.

Eine Deduktion desselben heifst die Rechtfertigung seiner unbedingten, obiektiven und allgemeinen Gültigkeit. In der Kritik der spekulativen Vernunft liefsen sich die Grundsätze des reinen Verstandes leicht deduciren; denn ihre obiektive Gültigkeit liefs sich dadurch darthun, dafs die Gegenstände möglicher Erfahrung, die Erscheinungen, erst nach ienen Verstandesgesetzen unter die Kategorieen gebracht werden müfsten, um als wirkliche Erfahrungsgegenstände erkannt zu werden, dafs folglich alle Erfahrung nur nach diesen Gesetzen durch Beziehung der Verstandesbegriffe auf sinnliche Anschauungen möglich war. Allein das Gesetz der praktischen Vernunft läfst sich nicht auf diese Weise deduciren; denn es bezieht sich gar nicht auf die Erkenntnis gewisser durch Anschauung gegebener Gegenstände, noch auf irgend ein Erkenntnis als solche überhaupt, sondern es geht blos unmittelbar auf die übersinnliche Bestimmung des Willens. Der Wille soll nämlich, so gebietet das Sittengesetz, die Gesetzmäfsigkeit, blos

weil

weil sie Gesetzmäfsigkeit ist, zu seinem Bestimmungsgrunde aufnehmen. Die Vernunft selbst hat also, wiefern sie rein ist, d. h. wiefern sie auf keine sinnlichen Antriebe Rücksicht nehmen darf und von fremdartigen Bedingungen unabhängig ist, eine Kausalität auf den Willen, eine bestimmende Kraft für denselben. Die Person kann und soll als vernünftiges Wesen sich selbst nach blofser reiner Vernunft bestimmen, die Form des Vernunftgesezzes in ihre Gesinnung aufnehmen und in ihren Handlungen realisiren; sie soll reinvernünftig wollen und handeln: dies gebietet das Sittengesetz, dessen wir uns a priori bewufst sind, ein Gesetz, das nicht aus der Erfahrung abgeleitet wird, sondern nachdem wir vielmehr selbst erst die (praktischbestimmbare) Erfahrung beurtheilen, ein Gesetz, das als eine Thatsache der reinen Vernunft, als ein synthetischer, ursprünglicher Satz a priori, uns gegeben ist, und seiner Natur nach nicht aus der Erfahrung hergenommen, noch darin gegründet seyn kann, weil es sonst nach Erfahrungsprincipien beurtheilt und von empirischen Bedingungen abhängig seyn müfste, also gar nicht die absolut nothwendige und strenge Allgemeingültigkeit haben könnte, die eben seinen Charakter, als eines Gesetzes der reinen praktischen Vernunft, ausmacht. Das reine praktische Vernunftvermögen läfst sich seiner Möglichkeit nach nicht begreifen, noch weniger aus Erfahrung ableiten; wir sind uns desselben aber im Beurtheilen der Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit möglicher oder wirklicher Handlungen, wenigstens dunkel, bewufst; das moralische Gesetz ist unleugbare Thatsache des Bewufstseins, und steht für sich selbst fest, ob es gleich seiner obiektiven Allgemeingültigkeit und Reali-

tät

tät nach weder a priori noch a posteriori deducirt werden kann.

Sonderbar und merkwürdig ist es, dafs der oberste Grundsatz der praktischen Vernunft oder das Sittengesetz sich nicht deduciren läfst, dafür aber selbst ein Princip abgiebt, die Freiheit des Willens zu deduciren. Durch das Sittengesetz nämlich werden wir uns zugleich des Vermögens bewufst, nach andern als blos sinnlichen und eigennützigen Bestimmungsgründen zu handeln. Die Erfahrung zeigt uns überall einen durchgängigen nothwendigen Zusammenhang zwischen den Ursachen und Wirkungen; Alles, was uns erscheint, was empirisch erkannt wird, denken wir durch das Verstandesgesetz der Kausalität abhängig und bestimmbar, einem wechselseitigen physischen Einflusse unterworfen: die Erfahrung zeigte uns keine Freiheit: die Vernunft bedurfte aber der Idee der Freiheit für den Begriff der Welt. Die spekulative Vernunft ist nämlich, als das Vermögen, das Unbedingte zu denken, genöthigt, eine absolute, eine unbedingte Ursache, d. h. eine solche, die den vollständigen Grund ihrer Wirkung in sich selber enthält, zu der Reihe der aufser uns erkennbaren, in Raum und Zeit erscheinenden, Ursachen und Wirkungen hinzuzudenken. Diese unbedingte erste und freie Ursache kann nun nicht in der Sinnenwelt vorkommen, wo alles als entstehend oder entstanden wahrgenommen und gedacht werden mufs; sondern sie ist ein unerforschlicher, unbegreiflicher Gegenstand, der aufserhalb der Erfahrungswelt den letzten und völlig zureichenden Grund der Begebenheiten enthält. Die Vernunft mufste also in kosmologischer Absicht eine unbedingte Kausalität,

d. h.

d. h. Freiheit als möglich annehmen, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und, als Vermögen das Absolute zu denken, ihren eignen Charakter verleugnen wollte. Nun beweiset das Sittengesetz, das für sich selbst, als Thatsache der Vernunft feststeht, und gar keiner Deduktion, keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern selbst die Wirklichkeit der Freiheit, an solchen Wesen, die die Verbindlichkeit dieses Gesetzes anerkennen. Denn anerkennen könnten wir vernünftiger Weise dieses Gesetz nicht, wenn wir es für unausführbar halten, wenn wir mithin das Vermögen leugnen müſsten, dies Gesetz zu befolgen und in die Maxime des Willens aufzunehmen.

Ohne das Bewuſstsein des moralischen Gesetzes würden wir uns nur an den Trieb nach Vergnügen und Wohlsein gebunden fühlen; allein durch dasselbe erkennen wir in uns ein selbstständiges Vermögen, auch ohne, und selbst wider den sinnlichen Antrieb, uns zu Handlungen zu bestimmen. Das Sittengesetz könnte durch den bloſsen eigennützigen Trieb nicht befolgt werden; denn dieser wirkt unwillkürlich, beruht auf dem Gefühl der Lust und hängt von empirischen Gegenständen ab, und nie kann bloſse Erfüllung eines Gesetzes, nie absolute Gesetzmäſsigkeit sein letzter Zweck seyn. Das Sittengesetz kann also nur durch freie Selbstthätigkeit befolgt werden, es ist daher mit Recht ein Gesetz der Freiheit genannt worden. Freiheit aber gehört nicht in den Inbegriff der Erscheinungen, nicht in die Sinnenwelt, sondern zu einer übersinnlichen, unerkennbaren, blos durch Vernunft denkbaren, intelligibeln Natur.

tur. Das Sittengesetz führt uns also auf die Möglichkeit einer übersinnlichen Natur durch die Idee der Freiheit, die es uns nothwendig macht, weil ohne Freiheit keine wahre Moralität möglich ist.

Von dem Sittengesetz, als einem Gesetz der freien Kausalität in einer übersinnlichen Natur, unterscheiden wir das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt, ein Gesetz der bedingten Kausalität in der sinnlichen Natur. Das moralische Gesetz, als Gesetz der Freiheit, bestimmt also den Begriff einer unbedingten Kausalität, den die spekulative Philosophie blos negativ angeben, aber nicht positiv bestimmen konnte, und verschafft zuerst diesem negativen Begriffe objektive Realität.

Das moralische Gesetz befriedigt also dadurch ein Bedürfnis der Vernunft im theoretischen und spekulativen Gebrauche, dafs es ihre nothwendige Annahme der Möglichkeit der Freiheit durch positive Bestimmung ihres bis dahin blos negativen Begriffs bestätigt. Das Sittengesetz erhält dadurch gleichsam ein Kreditiv, ein Bewährungs- und Beglaubigungsmittel, dafs es selbst ein Princip der Deduktion der Freiheit abgiebt. Denn dadurch, dafs das Sittengesetz uns die Idee der Freiheit aufdringt, bewährt es selbst seine eigne Kraft und Gültigkeit, wiefern es nur durch Freiheit, als unbedingte Selbstthätigkeit, einen wahren Sinn, und allgemeingültiges Ansehen erhält, und eigentlich befolgt werden kann: hierdurch wird der Mangel der Deduktion des Gesetzes selbst hinlänglich ersetzt.

Die Freiheit wird eine Kausalität der reinen Vernunft genannt, wiefern sie ein über-

sinn-

sinnliches Vermögen ist, sich unabhängig von der Erfahrung, mithin durch bloſse Vernunft zu bestimmen. Das Sittengesetz giebt dem blos negativ gedachten Begriff einer absoluten unbedingten freien Kausalität, deren Möglichkeit zwar dem Verstande und der Sinnlichkeit unzugänglich, mithin unbegreiflich, aber doch anzunehmen nothwendig war, positive Bestimmung, d. h. obiektive Realität, indem es auf den Begriff einer den Willen unmittelbar bestimmenden Vernunft führt: denn das Sittengesetz ist nichts andres, als Ausdruck der reinen Vernunft, wiefern sie praktisch ist, d. h. wiefern sie den Willen zu einer allgemein gesetzlichen Form der Maximen verpflichtet. Die Idee der spekulativen Vernunft von einer unbedingten Kausalität erhält also durch das Bewuſstsein des Sittengesetzes obiektive Realität; sie bleibt nicht mehr negativ und problematisch, sondern sie wird positiv bestimmt: denn wir sind durch dies Gesetz genöthigt, eine übersinnliche Ursache der Erscheinungen auſserhalb der Reihe derselben, nämlich eine von Erfahrungsbedingungen unabhängige ursprüngliche Kausalität derselben, d. h. absolute Spontaneität als wirklich anzunehmen; so erhält die Idee der Freiheit an der moralischen und freien Natur des Menschen einen wirklichen Gegenstand, und obiektive, wiewohl nicht theoretische, sondern nur praktische (für den moralischen Willen und seine Bedürfnisse gültige) Realität.

Die Kritik der spekulativen Vernunft hat gezeigt, daſs der Begriff von einer unbedingten absolut ersten Kausalität eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen, von einer absoluten Spontaneität oder Selbstthätigkeit, d. h. von einer transscen-

scendentalen Freiheit weder an sich unmöglich sei, noch dem Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten und Handlungen in der Sinnenwelt widerstreite. Die Unbegreiflichkeit der Möglichkeit transscendentaler Freiheit hebt die Nothwendigkeit und Rechtmäfsigkeit der Idee dieser unbedingten Kausalität so wenig auf, als die Unbegreiflichkeit der Möglichkeit einer Kausalität überhaupt den Begriff derselben ungültig machen kann. Dafs aber diese unbedingte Kausalität oder transscendentale Freiheit möglich sei, folgt daraus, weil das Kausalgesetz des Verstandes, der Begriff der Naturnothwendigkeit nur auf den Inbegriff der Erscheinungen, d. h. der durch Sinnlichkeit und Verstand erkennbaren Dinge in Zeit und Raum, aber nicht auf die übersinnlichen, unerkennbaren, blos denkbaren Dinge an sich anwendbar ist, mithin eine von den Gesetzen der empirischen Kausalität unabhängige, eine absolute unbedingte Kausalität, eine übersinnliche, transscendentale Freiheit wenigstens als nicht widersprechend, d. h. als möglich gedacht werden kann.

Der Begriff von transscendentaler Freiheit, welcher an sich nichts Widersprechendes enthält, vielmehr der Vernunft angemessen und nothwendig ist, läfst sich vernünftig-denkbarer Weise auf den menschlichen Willen anwenden, wiefern das Subiekt desselben, der Mensch, nicht blos als Erscheinung, als Sinnenwesen, welches in seinen sinnlich-erkennbaren Handlungen unter dem Verstandesgesetz der Naturnothwendigkeit stehet, erkannt werden mufs, sondern auch als Wesen an sich selbst, als übersinnliches Wesen, das gar nicht an das Naturgesetz der Kausalität gebunden ist, und

also in sofern frei von dem Zwange der Naturnothwendigkeit gedacht werden kann. Das Sittengesetz beweiset nun, dafs Freiheit wirklich und praktisch nothwendig sei; allein es kann der Idee der Freiheit nur praktische, keine theoretische obiektive Realität geben: denn durch das Sittengesetz erkennen wir eben so wenig von der Freiheit, als überhaupt von etwas Nichtsinnlichem, wie sie eigentlich beschaffen sei, und wie aus ihr die erscheinenden Handlungen nothwendig erfolgen, und wie das Bewufstsein des Sittengesetzes und der Freiheit möglich sei: wollten wir darüber Etwas spekulativ bestimmen, so würden wir die Grenzen unsers Erkenntnisvermögens, die nicht in das Gebiet des Uebersinnlichen hinreichen, verkennen und überschreiten, und uns selbst mit leeren Einbildungen täuschen. Nun bekömmt die Vernunftidee von transscendentaler Freiheit durch das nothwendige Bewufstsein des Sittengesetzes einen immanenten Gebrauch, da sie bis dahin, in blos spekulativer Rücksicht nur einen transcendenten, die wahren Grenzen des Erkennens überschreitenden, und daher unstatthaften Gebrauch haben konnte: d. h. die transscendentale absolute, übersinnliche Freiheit wird vermöge des Bewufstseins des Sittengesetzes als ein Grundvermögen gedacht, im Felde der Erfahrung oder in der Sinnenwelt durch Ideen selbst Handlungen zu bestimmen, folglich selbstwirkende, selbstbestimmende, selbstthätige Ursache von erscheinenden Handlungen zu seyn, und also neue Wirkungen in der Erscheinungswelt hervorzubringen.

„Die Bestimmung der Kausalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemals unbedingt seyn.“ Denn die Sinnenwelt ist nichts

anders,

anders, als der Inbegriff der Erscheinungen, die durch Erfahrung erkennbare Welt: Erfahrung aber ist das Bewufstsein der wahrgenommenen Gegenstände als in einem nothwendigen Zusammenhange; mit der Erfahrung ist die Gewifsheit verbunden, dafs Alles nothwendig zusammenhängt, wie Substanz und Accidens, wie Ursache und Wirkung, wie Grund und Folge. In der Erfahrung ist also Alles bedingt; die Kausalität der Wesen, wiefern sie uns erscheinen, wiefern wir sie also durch Sinnlichkeit anschauen und durch den Verstand denken, und folglich mittelst der Verstandeskategorieen (durch welche erst Erfahrung möglich wird) in einem bestimmten nothwendigen Zusammenhange denken, ist mithin ebenfalls bedingt. In dem Gebiet der Erfahrung, innerhalb dem Inbegriff der Erscheinungen treffen wir lauter bedingte Bedingungen an; lauter solche Bedingungen, die wieder von andern abhängen. Für Verstand und Sinnlichkeit giebt es nichts Unbedingtes, und in der Sinnenwelt kann keine freie Ursache vorkommen, weil sie unter dem Gesetz der erkennbaren (durch Sinnlichkeit und Verstand vorstellbaren) Ursache steht. Allein die Vernunft ist durch ihre Natur genöthigt, zu den Reihen aller Bedingungen etwas Unbedingtes hinzuzudenken, sie mufs eine absolute, unbedingte Bedingung, einen absoluten Grund aller bedingten Bedingungen annehmen. In dieser Idee des Unbedingten, die der Vernunft eigenthümlich und nothwendig ist, liegt der Begriff von einer sich gänzlich von selbst bestimmenden Kausalität, von einer absoluten Spontaneität oder unbedingten Selbstthätigkeit. Die Idee der Freiheit ist also in Ansehung der Möglichkeit derselben nicht durch ein blofses

Bedürfnis der Vernunft angenommen, sondern ein analytischer Grundsatz der reinen spekulativen Vernunft. Analytisch nämlich heifst ein Satz, bei dem das Prädikat schon im Begriffe vom Subiekt enthalten ist, aus dem also das Prädikat nur entwickelt, zu dem es aber nicht, wie bei dem synthetischen Satz, erst anderswoher hinzugefügt werden darf. Nun liegt schon in der Idee des Unbedingten, worin die Form und der Charakter der Vernunft besteht, das Merkmal der Freiheit als des Vermögens unbedingter Selbstthätigkeit; die Idee der Freiheit ist also ein analytischer Grundsatz der reinen spekulativen Vernunft, und die Freiheit wird von der Vernunft als möglich gedacht. Allein in der Sinnenwelt, in dem Gebiet der Erfahrung konnte schlechterdings kein Beispiel einer freien Kausalität aufgewiesen werden, weil durchgängiger nothwendiger Zusammenhang, und folglich eine bedingte, abhängige Kausalität, von dem Inbegriff der Erscheinungen, von dem, was wir durch Erfahrung erkennen, auf keine Weise getrennt werden konnte. Die obiektive Realität der Idee der Freiheit konnte also durch blofse spekulative Vernunft nicht dargethan werden; es blieb ihr nichts übrig, als den Gedanken von einer freihandelnden Ursache gegen grundlose Einwürfe zu vertheidigen, und zu zeigen, dafs Freiheit wenigstens nicht unmöglich sei: es ward nämlich gezeigt, dafs Freiheit zwar auf keine Weise dem Menschen, als Sinnenwesen, wiefern er erscheint, zukommen könne; denn als solches könne er durch Sinnlichkeit und Verstand nicht anders, als physisch-bedingt, als abhängig von Naturbedingungen, als verflochten in den allgemeinen Kausalzusammenhang der Erscheinungswelt, folglich nicht anders,

als

als nicht frei, vorgestellt werden: aber die Vernunft müsse den Menschen andrerseits auch als Noumenon, als Vernunftwesen betrachten, und seine Wirksamkeit als physisch-unbedingt, als unabhängig von dem Einflusse der bedingten Natur, ansehen: denn die Vernunft ist das Vermögen, das Unbedingte zu denken, sie ist nicht an die Formen der Sinnlichkeit, der Zeit und des Raums, gebunden, sondern vermag das Uebersinnliche, Absolute, Unbedingte vorzustellen. Das Unbedingte ist der nothwendige Gegenstand der Vernunft, die Form der Vernunftidee. Der Verstand stellt lauter bedingte, anderwärts gegründete Bedingungen vor; die Vernunft aber nur unbedingte Bedingungen. Eine Handlung in der Zeit, folglich in der Sinnenwelt, eine Handlung also, wiefern sie erscheint, ist bedingt; denn sie setzt eine andre voraus: nach dem Verstandesgrundsatz setzt ieder durch Verstand vorgestellte Grund wieder einen andern voraus. Die Maxime der Vernunft aber ist: dafs iede durch sie vorgestellte Bedingung keine andre voraussetzt, folglich unbedingt, unabhängig, in sich selbst gegründet ist. Allein diese Maxime der Vernunft und folglich auch der Begriff der Freiheit dienen nur zum regulativen, nicht zum konstitutiven Princip der Vernunft, d. h. nur zur Regel für ihre Thätigkeit, nur für die unbedingte Einheit, auf die sie alles zurückbringen mufs. Wir erkennen aber durch den Begriff der Freiheit gar nichts von der Beschaffenheit des Gegenstandes; er dient nicht zu einem konstitutiven Princip, durch welches ein Gesetz der erkennbaren Obiekte ausgedrückt würde, durch welches die Erfahrung (wie durch die Sätze von der extensiven Gröfse des erkennbaren Obiekts, von der Beharrlichkeit der Substanz,

von Ursache und Wirkung und andre Grundsätze des Erkenntnisvermögens) konstituirt würde, und welches einen realen obiektiven in der Erfahrung vorkommenden Gebrauch haben würde. Die Idee des Unbedingten kann nicht auf das Gebiet der Erfahrung angewandt werden, und die spekulative Vernunft hat nur einen regulativen Gebrauch.

Darin liegt nun, wie die Kritik der reinen spekulativen Vernunft darthut, kein Widerspruch, ein Wesen einerseits als frei, andrerseits als physisch-bedingt anzusehen: denn in der letztern Rücksicht beurtheilen wir das Wesen in dem Gebiet der Erfahrung, wie es uns erscheint, wie es durch Verstand und Sinnlichkeit erkannt, wie es in Zeit und Raum vorgestellt wird; wir folgen in dieser Beurtheilung dem Verstandesgesetze des Mechanismus der Naturnothwendigkeit, und gehen vom Bedingten zur Bedingung, von der Wirkung zur Ursache, ins Unendliche zurück, weil ieder durch den Verstand vorgestellte Grund wieder einen andern, iede durch den Verstand vorgestellte Bedingung wieder eine andre voraussetzt, und der Verstand hier allein auf unsre Anschauungen und deren Inhalt, die Erscheinungen, rechtmäſsige Beziehung haben kann. Etwas anders ist es, wenn wir (in der ersteren Rücksicht) das vernünftige Wesen durch Vernunft denken, folglich nicht, wie es den Sinnen e r s c h e i n t, sondern als r e i n e I n t e l l i g e n z, in seinem nicht nach dem Zeitverhältnis bestimmbaren Daseyn; dann haben wir keinen Grund, es dem Naturmechanismus zu unterwerfen, welcher sich nur auf das Gebiet der Erfahrung, nur auf den Inbegriff der Erscheinungen erstreckt, aber nicht auf das, was auſser den Zeit- und Raumverhältnissen

der

der Sinnlichkeit gedacht wird, angewandt werden kann.

Auf das vernünftige Wesen, als Intelligenz, als Noumenon, konnten wir nun eine Kausalität durch Freiheit übertragen, weil eine solche unbedingte Kausalität immer nur aufserhalb dem Erfahrungsgebiet, aufserhalb der Sinnenwelt, gesucht werden durfte. Die spekulative Vernunft legt nämlich den Gegenständen der Erfahrung, als Erscheinungen, Dinge an sich selbst zum Grunde; es giebt also für die Vernunft ein Gebiet des Uebersinnlichen, wo das Unbedingte allein Statt finden kann. Der Gedanke von einer freihandelnden Ursache konnte aber von der blos spekulativen Vernunft nicht realisirt werden; er blieb problematisch, weil es an der Erkenntnis eines freihandelnden Wesens mangelte, und selbst die reale Möglichkeit eines solchen Wesens durch blofse spekulative Vernunft nicht eingesehen werden konnte. Die Idee einer unbedingten Kausalität, der Freiheit, hatte also noch keine objektive Realität durch blofse spekulative Vernunft erhalten. Nun offenbart sich aber durch reine praktische Vernunft ein bestimmtes Gesetz, welches für ein übersinnliches Vermögen verbindende Kraft hat, nämlich das moralische Gesetz. Dies Gesetz ist ein Gesetz der Kausalität in einer intelligibeln Welt, d. h. ein Gesetz der Freiheit; denn es bezieht sich zunächst auf die Maximen und Gesinnungen des Willens, nicht auf das Physische und Aeufsere, sondern allein auf das Innere und Geistige der Gesinnungen und Handlungen; es gebietet unserm übersinnlichen Vermögen, die reinen Grundsätze der Vernunft in seine Maximen aufzunehmen. Durch das Bewufstsein des moralischen Gesetzes, welches die praktische Vernunft

aufstellt, wird der spekulativen Vernunft ihr bis dahin problematischer Begriff der Freiheit gesichert, und er gewinnt durch dasselbe obiektive, wiewohl nur praktische, Realität; die praktische Vernunft bestätigt das, was die spekulative Vernunft blos denken konnte, durch eine Thatsache unsers unmittelbaren vernünftigen Bewufstseins, das moralische Gesetz. Diese obiektive Realität, welche der Begriff der Freiheit durch praktische Vernunft erhält, heifst darum nur praktisch, weil die spekulative Vernunft durch denselben nichts an theoretischer Einsicht im Felde des Uebersinnlichen gewinnt, weil sie diesen Begriff auf keine sinnlichen Gegenstände, auf keine Erscheinungen, als solche, übertragen kann, weil es ihr an einer Anschauung für diesen Begriff fehlt, und es keine nicht-sinnliche Anschauung für uns geben kann.

So wie der Verstand sich nur auf die sinnlichen Anschauungen, mithin nur auf Erscheinungen bezieht, und das Vermögen ist, das Mannichfaltige der Anschauung durch einen Begriff zu vereinigen d.h. zu denken, so können auch die Kategorieen des Verstandes nur auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, angewandt werden: aber die Verstandeskategorieen, die im Verstande gegründeten Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und namentlich die Kategorie der Kausalität, können eigentlich nicht über die Grenzen der Sinnenwelt ausgedehnt, und auf übersinnliche Gegenstände bezogen werden: „Die Kategorieen, sagt Kant in der Kritik der spekulativen Vernunft, werden gemisbraucht, wenn man sie auf Dinge an sich oder auf übersinnliche Dinge überträgt, weil sie nur durch Anschauung obiektive Gültigkeit, Anwend-

wendbarkeit auf Gegenstände aufser uns, erhalten können." — Die Vernunft macht zwar eine Anwendung von den Kategorieen aufserhalb der Erfahrung; aber sie können dann auch nur Merkmale denkbarer, nicht aber reeller wirklich erkennbarer Gegenstände werden; und die ihnen dann etwa beigelegte Realität mufs aus einem praktischen Grunde unsrer moralischen Natur hergeleitet werden. Die Kategorieen können auch nur gedacht, aber nicht angeschaut werden; nie können wir z. B. eine Ursache als solche anschauen; blos etwas Vorhergehendes und etwas darauf Folgendes nehmen wir in der Anschauung wahr; allein dies macht noch nicht das Wesentliche und Charakteristische der Ursache und Wirkung aus; diese bleibt uns schlechterdings blos denkbar durch den Verstand. Auch geht die praktische Vernunft darauf gar nicht aus; sonst müfste sie darthun wollen, wie der logische Grundsatz des Grundes und der Folge auf eine andre Art von Anschauungen, als die sinnlichen, mithin auf nicht sinnliche (dergleichen es für uns nicht giebt) synthetisch angewandt werden könne, d. h. wie causa noumenon, eine intelligible, übersinnliche Ursache möglich sei: ein Versuch, den sie eben so wenig unternimmt, als auszuführen vermöchte. Die Vernunft abstrahirt, wiefern sie praktisch ist, von aller Anwendung des Kausalbegriffs auf Gegenstände zur Erweiterung theoretischer Erkenntnis; sie fragt nicht nach physischer Ausführbarkeit und ihrer Art und Weise und Möglichkeit in der Sinnenwelt, sondern sie nimmt blos auf den Bestimmungsgrund des menschlichen Wollens Rücksicht, welchen sie aus ihrem eigenen ursprünglichen reinen Charakter herleitet. Der Vernunft kann es in praktischer Hinsicht, d. h. in

Bezug auf den Willen nicht um Erkenntnis von Gegenständen zu thun seyn, wenn sie den Begriff von Ursache anwendet, sondern blos um den Begriff von einer möglichen Kausalität des Willens überhaupt, von der Möglichkeit des bloſsen Strebens nach einer Handlungsweise, welches in der Gesinnung sich äuſsert. Die praktische Vernunft verlegt also den Bestimmungsgrund in die intelligible Ordnung der Dinge, in die übersinnliche Welt, weil sie nicht die Kausalität der Erscheinungen, sondern die Kausalität eines übersinnlichen, hyperphysischen Vermögens in einem Begriff zu bestimmen sucht. Iedoch maaſst sie sich gar nicht an, einzusehen, was der Begriff der Ursache an den Dingen der übersinnlichen Welt für eine Beschaffenheit erkennen lasse. Zwar muſs die Vernunft durch einen bestimmten Begriff ihre eigne Kausalität, ihre Kraft in Beziehung auf Handlungen in der Sinnenwelt, erkennen, um den Willen zu wirklichen Thaten zu bestimmen. Allein sie braucht nicht ihren Begriff von ihrer eignen thätigen Kraft, von ihrer eignen Kausalität als Noumenons, als übersinnlichen Vermögens, theoretisch zum Behuf der Erkenntnis ihrer übersinnlichen Existenz bestimmen, und ihm sofern Bedeutung geben zu können. Der Begriff von der Kausalität der Vernunft, als Noumenons, als übersinnlicher Kraft, bekömmt durchs Sittengesetz Bedeutung; der Begriff der Kausalität erhält anstatt der Anschauung den Gedanken des Sittengesetzes zu seinem Gegenstande, und läſst sich durch gewisse Maximen und Gesinnungen bestimmt darstellen und realisiren. Der Kausalbegriff ist ein reiner a priori gegebener Verstandesbegriff, welcher aber nur in der Anwendung auf Erfahrungsgegenstände bestimmte

stimmte theoretische Bedeutung und konstitutive Gültigkeit hat, während er in der Anwendung auf nicht sinnliche Obiekte blos ein formaler und regulativer, iedoch wesentlicher Grundsatz des Verstandes, und zur Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt nothwendig ist. Die Bedeutung, die der Kausalbegriff von der Vernunft durch das moralische Gesetz erhält, ist nicht theoretisch, nicht zur Erkenntnis und Einsicht für die spekulative Vernunft dienlich, sondern blos praktisch, d. h. blos in Beziehung auf Willensbestimmungen gültig, wiefern nämlich die blofse Idee von einem Gesetze des Willens, als einer gewissen Kausalität, selbst Kausalität hat, d. h. dessen Bestimmungsgrund seyn kann. Der Wille nämlich ist eine Art Kausalität: das Moralgesetz ist das Gesetz des Willens, folglich dieser Kausalität: wiefern es aber Kraft hat, den Willen moralisch zu bestimmen, kommt ihm selbst eine gewisse Kausalität zu.

II

Von dem Befugnisse der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist.

Unsre Erkenntnis scheint durch das Bewufstsein des Sittengesetzes über die Grenzen der Sinnenwelt oder des Erfahrungsgebiets erweitert worden zu seyn. Denn das Sittengesetz ist das Gesetz einer freien Kausalität, d. h. eines solchen Willens, der sich durch dasselbe über Naturbedürfnisse der Sinnlichkeit, und so über alle ihn angehende Bedingungen der Sinnenwelt selbstthätig zu erheben im

Stande

Stande ist. Durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft lernten wir den Willen als ein übersinnliches Vermögen kennen, als ein Vermögen, das zu einer intelligibeln, übersinnlichen Welt gehört, und sich durch übersinnliche Gründe bestimmen kann; durch dies Sittengesetz offenbarte sich also auch das Subiekt dieses Willens, der Mensch, als ein Vernunftwesen, als zu einer reinen Vernunftwelt gehörig, als reine Intelligenz. Diese vernünftige Vorstellung des Menschen, als übersinnlichen Wesens, als Gliedes einer reinen Vernunft- oder Verstandeswelt, blieb nunmehr keine bloſse unbestimmte, problematische Idee, wie nach der Kritik der bloſsen spekulativen Vernunft nur noch möglich war; der Mensch ward als Noumenon nun nicht mehr blos allgemein, unbestimmt und negativ gedacht, sondern nun durch das Bewuſstsein des Moralgesetzes (das sich völlig von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt unterschied) in Ansehung seiner Kausalität, seiner Thätigkeit, seines Willens, bestimmt und positiv vorgestellt. So erweiterte das Sittengesetz gleichsam die Grenzen unsrer Einsicht über das Gebiet der Erfahrung, über die Sinnenwelt hinaus. Und doch erklärte die Kritik der spekulativen Vernunft eine solche Anmaaſsung, ein solches Ueberschreiten der Schranken menschlicher Erkenntnisfähigkeit für nichtig und verwerflich. Uns beschäftigt nun also die Frage: Wie ist die reine Vernunft, im praktischen Gebrauche, zu einer Erweiterung der Grenzen der Erkenntnis berechtigt, da ihr eine solche im blos spekulativen Gebrauche, für sich nicht möglich ist? Das heiſst: Wie kann reine praktische Vernunft eine Erkenntnisquelle übersinnlicher

licher Gegenstände seyn, die doch der bloſse theoretische Vernunftgebrauch nicht erreichen konnte?

David Hume, der durch seinen Skepticismus die Hauptveranlassung zu einer vollständigen Untersuchung und Prüfung des gesammten Erkenntnisvermögens gab, sah ein, daſs Erkenntnisse, welche die Grenzen aller Erfahrung überschritten, Begriffe voraussetzten, die ihren Ursprung a priori haben müſsten. Nun ist der Begriff der Ursache ein Begriff, durch den das Dasein des Verschiedenen, als Verschiedenen, in nothwendiger Verknüpfung gedacht wird, so daſs, wenn z. B. A gesetzt wird, auch etwas davon ganz verschiedenes B als existirend angenommen werden müsse. Die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung kann aber nicht aus der bloſsen Erfahrung erkannt werden, sie kann nur a priori, durch die aller Erfahrung vorhergehende und zu ihrer Möglichkeit nothwendige Einrichtung unsers Verstandes erkannt werden. Die bloſse Wahrnehmung durch den äuſsern oder innern Sinn überzeugt mich blos, daſs so eine Verbindung da sei, aber nicht daſs sie nothwendig so existire. Nun kann aber der Begriff der Ursache nur an Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung angewandt werden. Hume konnte sich aber nicht erklären, wie der Begriff der Ursache, d. h der nothwendigen Verknüpfung zwei verschiedner Dinge oder Bestimmungen eines Dinges, auf einen in der bloſsen Erfahrung gegebenen Gegenstand übergetragen werden könne, da doch die Begriffe dieser verschiednen Dinge oder ihrer Bestimmungen im Verstande selbst nicht verbunden wären. Er hielt daher den Begriff der Ursache für eine Täuschung, welche aus einer subiekti-

iektiven (das Gemüth angehenden) Nothwendigkeit, nämlich aus der Gewohnheit, entsprungen sei, gewisse Dinge häufig bei und neben oder nach einander, ihrer Existenz nach, anzutreffen. Er leitete also den Begriff der Ursache aus der Erfahrung ab, wiefern man, seiner Vorstellung nach, die subiektive Nothwendigkeit (die Gewohnheit) für obiektive, in dem Gegenstande gegründete, Nothwendigkeit gehalten habe. Diesen aus einer solchen Täuschung entstandenen Begriff der Ursache erklärte nun Hume wegen seiner Quelle für unrechtmäſsig und nichtig, und für unbrauchbar, um mittelst desselben über das Gebiet der Erfahrung hinauszugehn, und übersinnliche Gegenstände erkennen zu wollen. Allein wir haben wirkliche wissenschaftliche Erkenntnisse a priori, nämlich die reine Mathematik und die allgemeine Naturwissenschaft; durch diese Thatsache wird die empirische Ableitung der Principien unsrer Erkenntnis in Ansehung der Existenz der Dinge widerlegt.

Dieser Humische Empirismus, diese Ableitung der Verstandesbegriffe aus einer in der Erfahrung entstandenen Gewohnheit war zugleich mit dem strengsten Skepticismus verbunden. Denn nach Hume's Vorstellungsart dürfen wir nie mit Sicherheit aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrem Dasein nach auf eine Folge, nie aus gegebenen Wirkungen auf ihre Ursachen oder umgekehrt, schlieſsen, sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, und aus einer gewissen Analogie der Erfahrung ähnliche Fälle erwarten, eine Erwartung, deren Grund Hume in das Gewohnte setzte, und der er daher alle strenge allgemeine Nothwendigkeit absprach, oder doch streitig machte.

machte. Man konnte nämlich nach seiner Vorstellungsart bei keinem Ereignis behaupten, es habe so aus den nothwendig vorhergegangnen Ursachen erfolgen müssen, ungeachtet die oftmaligste Erfahrung zu dieser Behauptung zu berechtigen schiene, sondern alle solche Schlüsse seien unsicher und grundlos; vielmehr habe man Alles vom Zufall und blinden Ungefähr herzuleiten. — Die Sätze der Mathematik hielt Hume für analytisch, das heifst für solche Sätze, die aus der blofsen Entwicklung und Zergliederung der Begriffe nach dem Satze des Widerspruchs herflössen: allein er irrte; denn die Sätze der Mathematik sind alle synthetisch, sie sind keine blos erläuternde, sondern erweiternde Urtheile, und gehen, eben so gut als die Urtheile, welche das Dasein der Dinge betreffen, von der einen Bestimmung A zu einer ganz verschiedenen B, wie von dem Grunde zur nothwendigen Folge über, ungeachtet z. B. die Geometrie nicht die Existenz der Dinge, sondern blos ihre Bestimmung in einer möglichen Anschauung a priori betrifft. Hume schlofs also aus einem Irrthum die Mathematik von seinen skeptischen Angriffen aus: allein diese wegen ihrer apodiktischen Gewifsheit so erhobene Wissenschaft mufste am Ende durch den Humischen Empirismus doch auch fallen: denn die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze war man, dieser Vorstellungsart zufolge, dennoch nicht genöthigt, aus einer andern Quelle, als aus subiektiver Nothwendigkeit, nämlich aus der Gewohnheit, herzuleiten, um dann ihre für apodiktisch gehaltene Gewifsheit auf die blofse bisherige Wahrnehmung und die Erwartung ähnlicher Fälle zu gründen. So erstreckte sich die Humische Ableitung der Verstandesgrundsätze aus der Erfahrung, sein Empirism in Grund-

sätzen,

sätzen, und folglich sein Skepticism auf allen wissenschaftlichen theoretischen Gebrauch der Vernunft, und folglich auch, ohne seinen Willen, auf die Mathematik. Dafs auch der gemeine Vernunftgebrauch den skeptischen Grundsätzen Hume's unterliegen, und so ein allgemeiner Skepticismus (der freilich nur den Gelehrten, d. h. denen, die über die Art und die Gründe des Vernunftgebrauchs nachgedacht haben, bemerkbar seyn würde) aus seiner Vorstellungsart folgen müsse, ist leicht einzusehen. —

Kants Kritik der reinen Vernunft ward durch die Humische Zweifellehre veranlafst; besteht aber in einer völligen Untersuchung des ganzen Gebiets der spekulativen Vernunft im synthetischen Gebrauche, in einer vollständigen Prüfung der Vernunft, wiefern sie den Grund zu den reinen Urtheilen a priori enthält; und ihre Hauptfrage ist: Wie sind synthetische, erweiternde Urtheile a priori, d. h. wie sind Mathematik, Naturwissenschaft, Metaphysik und überhaupt Philosophie als Wissenschaft möglich? In Ansehung des Kausalbegriffs ergab sich nun aus den Kantischen Untersuchungen der Kritik der spekulativen Vernunft, dafs Hume, weil er die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst, d. h. für Dinge, wie sie unabhängig von unsren Vorstellungen, und aufserhalb derselben existirten, annahm, mit vollem Recht den auf sie angewandten Begriff der Ursache für Täuschung erklärte: denn von Dingen an sich selbst, von Dingen aufserhalb unsers Vorstellungsvermögens, die uns also gänzlich unbekannt seyn müssen, und von den eben so unbekannten Bestimmungen dieser Dinge läfst sich gar nicht begreifen, wie wegen der

einen

einen Bestimmung auch nothwendig die andre, wie und warum zweierlei verschiedne Bestimmungen in nothwendiger Verknüpfung mit einander gesetzt werden müſsten. Hume hielt also eine a priori gegründete Erkenntnis von einer Kausalverbindung in Dingen an sich selbst für nichtig. Da aber der Kausalbegriff Nothwendigkeit der Verknüpfung in sich enthält, welche gar nicht aus der bloſsen empirischen Wahrnehmung entspringen kann; so konnte der schottische Weltweise den Begriff der Ursache, sofern er strenge Nothwendigkeit ausdrücken sollte, unmöglich aus der bloſsen Erfahrung ableiten; er verwarf diesen Begriff vielmehr ganz, und erklärte das, was man dafür zu halten pflegte, für eine aus der Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen entstandene Täuschung, für ein auf subiektiver Nothwendigkeit beruhendes Blendwerk.

Die Untersuchungen der kritischen Philosophie haben überzeugend dargethan, die Gegenstände, die uns in der Erfahrung vorkommen, seien keinesweges Dinge an sich, sondern blos vorgestellte Dinge, blos Erscheinungen, und bei Dingen an sich selbst, d. h. bei Dingen auſserhalb unsrer Vorstellung, und unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen, lasse sich, weil sie selbst uns als Dinge an sich ewig unbekannt bleiben, zwar auf keine Weise einsehen, daſs, wenn die eine Bestimmung A in ihnen gesetzt werde, auch nothwendigerweise die von dieser ganz verschiedne Bestimmung B als mit iener durch das Kausalverhältnis verknüpft gesetzt werden müsse; d. h. bei Dingen an sich könne zwar von einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung so we-

nig, als von irgend einer ganz von unserm Vorstellungsvermögen unabhängigen Bestimmung die Rede seyn, und ein solcher Widerspruch, als durch Verleugnung des Kausalverhältnisses entstehen sollte, gar nicht statt finden; aber es lasse sich dennoch sehr wohl denken, daſs die Dinge, nicht als Dinge an sich, sondern als Erscheinungen, d. h. als sinnlich vorgestellte Dinge, in einer Erfahrung, als in einer Wahrnehmung, die nicht ohne Selbstthätigkeit unsers Geistes, nicht ohne Selbstbewuſstsein und einen gewissen nothwendigen Zusammenhang möglich ist, auf gewisse Weise z. B. in den Verhältnissen der Zeit oder des Raums, nothwendig verbunden seyn müssen, und nicht getrennt werden dürfen, wofern nicht das Band der Ordnung und Einheit, welches einzelne sinnliche Wahrnehmungen zu einer Erfahrung vereinigt, zerrissen, und so der Grund der Erfahrung und der in ihr möglichen und allein erkennbaren Gegenstände aufgehoben werden soll. Es ist also nichts Widersprechendes darin, den Begriff der Ursache auf Dinge an sich nicht anzuwenden; aber es ist widersprechend, eine Erfahrung anzunehmen, und die Kausalverbindung zu leugnen, die ieder Erfahrung als solcher wesentlich ist, und sie vor der bloſsen Sinnenempfindung, vor der bloſsen Wahrnehmung, vor dem bloſsen S t o f f e der Erfahrung auszeichnet.

Die Kritik der spekulativen Vernunft bewies nicht nur den Begriff der Ursache nach seiner obiektiven Realität, nach seiner Anwendung auf Gegenstände der sinnlichen Anschauung, sondern deducirte auch diesen Begriff, als Begriff a priori, in Ansehung der Nothwendigkeit der Verknüpfung, welche er in sich enthält. Die Deduktion des Kausalbe-

salbe-

salbegriffs war nämlich in der Deduktion der Kategorieen oder Verstandesbegriffe überhaupt enthalten, und diese bestand in dem Erweise ihres rechtlichen Anspruchs, a priori gebraucht zu werden, und nothwendig und allgemein den vorgestellten Gegenständen zuzukommen, und bewies, dafs die Kategorieen (wozu auch der Begriff der Ursache gehört) nichts anders sind, als die subiektiven, nämlich im Verstande gegründeten, Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Die Deduktion der Kategorieen belehrt uns, dafs die obiektive Realität, d. h. die Anwendung der Kategorieen auf reelle, wirklich aufser uns befindliche Gegenstände, nur auf die mögliche Erfahrung eingeschränkt sei, dafs ihre Anwendbarkeit Bedingungen von Seiten der Sinnlichkeit, nämlich gegebene Eindrücke, voraussetze. Die Kategorieen sind nämlich dem Verstande eigene Gesetze des Denkens, welche auf die Erscheinungen, d. h. auf die empirischen durch Eindrücke entstandenen Vorstellungen angewandt werden. Durch die Ableitung dieser Denkgesetze und folglich auch des Kausalbegriffs aus dem reinen, noch auf keinen empirischen Stoff bezogenen, Verstande ward nun zugleich die empirische Ableitung oder Deutung seiner Begriffe und deren nothwendige Folge der Skepticismus als grundlos dargestellt, und so der Zweifel an der Gründlichkeit und a priori allgemeingültigen Wahrheit der Naturwissenschaft sowohl als der Mathematik, als solcher Wissenschaften gehoben, die sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung beziehen. Auf diese Weise ward die theoretische Vernunft in ihre gegründeten Rechte wieder eingesetzt.

Nun erhebt sich aber die Frage: mit welchem Befugnis werden die Kategorieen, und folglich auch

 die

die Kategorie der Kausalität, auf Dinge angewendet, die keine Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern aufserhalb ihrer Grenze liegen? Denn die Deduktion der Kategorieen zeigte, dafs keine Kategorie Merkmal eines wirklichen Dinges werden könne, wenn nicht eine wirkliche Anschauung da ist, und also kein Stoff durch Eindrücke gegeben worden ist; sie zeigte, dafs die Kategorieen zwar die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind, aber nie für sich allein zum Merkmal einer wirklichen Erfahrung werden können, und dafs die obiektive Realität dieser Verstandesbegriffe sich nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren lasse, folglich nur innerhalb des Gebiets der Sinnenwelt Statt finde. Wiefern man also Erkennen vom blofsen Denken unterscheidet, haben die Kategorieen nur im Gebiet der Erfahrung Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge: denn zur Erkenntnis gehört nicht blos Anschauung des sinnlichen Stoffes in dem Mannichfaltigen der Erscheinung, sondern auch das Denken des Gegenstandes durch einen Verstandesbegriff. Durch die blofsen Kategorieen oder reinen Verstandesbegriffe lassen sich doch also Gegenstände wenigstens d e n k e n, obgleich, ohne einen in der Anschauung gegebenen Stoff, n i c h t e r k e n n e n, noch ihre Beschaffenheiten ohne Erfahrung a priori bestimmen: die Kategorieen müssen daher im reinen, vor aller Erfahrung bestimmten und zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendigen Verstande ihren Grund haben, a priori gegründet seyn, und vom Verstande auf Gegenstände bezogen werden. Diese Obiekte, auf welche sich die Kategorieen des Verstandes beziehen, sind nun sinnlich, wiefern sie durch sinnliche Wahrnehmung in dem Gebiete

der

der Erfahrung gegeben werden, oder sie sind nicht-sinnlich, in wiefern sie blos gedacht, nicht, wie die erstern angeschaut werden, in wiefern sie in keiner Erfahrung vorkommen, sondern zu dem Gebiete des Uebersinnlichen gezählt werden müssen. Die Verstandesbegriffe sind also leer, wiefern sie sich auf nicht-sinnliche Obiekte beziehn; sie sind leer an Inhalt, am Stoff einer wirklichen Anschauung; wir denken durch sie blos Etwas, erkennen aber nichts. Wenn nun die empirische Vorstellung, die Anschauung mangelt, dann fehlt die Bedingung der eigentlichen Anwendung der Kategorieen, und insbesondere namentlich des Begriffes der Kausalität, auf Gegenstände der theoretischen Erkenntnis. Kurz da Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken, zum eigentlichen Erkenntnis gleich nothwendig und unentbehrlich sind, so kann eine blofse Kategorie auf einen nicht anschaulichen, nicht sinnlichen Gegenstand, auf ein blofses Noumenon oder Gedankending bezogen, uns auch gar nichts von dem Wesen und der Beschaffenheit dieses Obiekts zu erkennen geben; der Begriff behält zwar obiektive Realität, d. h. Anwendbarkeit auf wirkliche Gegenstände der Erfahrung, kann auch von blofsen Noumenen, als nicht-sinnlichen Dingen gebraucht werden; nur erweitert er in der Anwendung auf blofse Verstandeswesen, auf blofse intelligible Gegenstände, unsere theoretische Erkenntnis um nichts, und der Begriff bleibt unbestimmt durch eine wirkliche Anschauung. Wenn nun gleich die Kategorie der Kausalität in Beziehung auf ein Obiekt überhaupt, und also auch auf ein nicht sinnliches, nicht anschauliches, nichts Unmögliches enthielt, weil sie vor aller wirklichen Anwendung auf Erfahrungsgegenstände im reinen

Verstande selbst ihren Grund haben mufste, und wenn die Kategorie gleich, auf Dinge an sich selbst, d. h. auf Dinge aufser unserer Vorstellung und unabhängig von derselben, die als solche folglich auch nicht in der Erfahrung vorkommen, die gar nicht uns ercheinen können, bezogen, uns gar keinen bestimmten Gegenstand vorzustellen, gar nichts theoretisch oder anschaulich zu erkennen giebt, noch geben kann; so konnte die theoretisch-leere und unbestimmte Kategorie doch ein zu anderer, vielleicht praktischer Absicht, bedeutender und bestimmbarer Begriff seyn; eine Aussicht, die Hume verschlofs, wenn er den Begriff der Kausalität für widersprechend und ungültig erklärte.

Die Absicht, um derentwillen wir den Kausalbegriff nicht allein auf Erscheinungen und Erfahrungsgegenstände, sondern auch gern auf Nichterscheinungen, auf Noumena oder übersinnliche Wesen anwenden und von denselben brauchen möchten, ist nun keine theoretische, sondern eine praktische Absicht: d. h. nicht um unsre Einsicht zu erweitern, sondern um unser moralisches Interesse zu befriedigen, versuchen wir von übersinnlichen unerkennbaren Wesen den Begriff der Ursache zu gebrauchen.

In spekulativer und theoretischer Absicht, zur Bereicherung und Ordnung unsrer Naturkenntnis und unsrer Einsicht in die Gegenstände überhaupt, würde uns die Beziehung des Kausalbegriffs auf übersinnliche Gegenstände nichts helfen; wir würden vielmehr durch einen unnatürlichen Sprung uns aus dem Gebiet der Natur in das ganz entgegengesetzte Gebiet der Freiheit verlieren, anstatt das Naturgebiet in seinem sinnlichen Zusammenhange erst

recht

recht kennen und beurtheilen zu lernen. Das Feld des Uebersinnlichen ist durch eine zu grofse Kluft von dem Naturgebiet getrennt, als dafs der Kausalbegriff auf das Uebersinnliche bezogen, uns die letzten Gründe und Grenzen unsrer Erkenntnis darbieten könnte. In theoretischer und spekulativer Absicht würde uns die Anwendung des Kausalbegriffs auf übersinnliche, blos denkbare Dinge, keinen Nutzen schaffen, sondern leer und unbestimmt bleiben, und unsre Naturkenntnis in Ansehung der letzten Gründe so wenig vollenden, als begrenzen. Denn das Feld des Uebersinnlichen bleibt uns unzugänglich, und die Ideen, die wir dahin versetzen, können gar nicht unser theoretisches Erkenntnis erweitern, und haben keine theoretische, sondern blos praktische Realität. Durch den theoretischen Vernunftgebrauch gelangen wir nicht in das Gebiet des Uebersinnlichen. Wie verhält es sich aber mit der praktischen Vernunft?

Das höhere Erkenntnifsvermögen unsers Geistes bezieht sich nicht nur durch Begriffe auf Gegenstände, und heifst sofern (im weitern Sinne) Verstand, als theoretisches Erkenntnisvermögen; sondern es hat auch ein Verhältnis zu einem gewissen Begehrungs- oder Bestrebungsvermögen, bestimmter zu reden, zum Willen, und in dieser Beziehung heifst ienes höhere Erkenntnisvermögen reine praktische Vernunft. Die reine Vernunft ist nämlich praktisch, wiefern sie einen reinen Willen, reine Willensbestimmungen hervorbringt, d. h. solche, die auf der blofsen Vorstellung eines Gesezzes beruhen.

Um Misverständnissen zu entgehen, welche selbst bei den scharfsinnigsten Erklärern und Vertheidigern der Kantischen Philosophie die so äusserst wichtige Lehre von der absoluten Freiheit des Willens verdunkelt und zweifelhaft gemacht haben, ist es höchst nothwendig, die praktische Vernunft von dem Willen zu unterscheiden und abzusondern. Bei dem ersten grofsen und tiefsinnigen Prüfer und Entdecker der wahren Gründe und Beziehungen unsrer moralischen Natur ist es zu entschuldigen, wenn er, bei der Neuheit und Schwierigkeit seiner Untersuchungen die bestimmten Unterschiede der hier vorkommenden Begriffe nicht immer durch die gehörigen Ausdrücke in der Sprache bezeichnete, u. so z. B. einen reinen Willen mit einer reinen praktischen Vernunft, wie es wenigstens den Worten nach scheint, für gleichbedeutend nimmt; auch lassen sich diese Ausdrücke unter den gehörigen Bestimmungen wohl rechtfertigen.

Das Bewufstsein des Sittengesetzes überzeugt uns von der obiektiven Realität der reinen praktischen, dem Willen gesetzgebenden Vernunft a priori, gleichsam durch eine Thatsache. Die praktische Vernunft äufsert sich durch ein Gefühl der Nothwendigkeit, und dringt uns die Foderung des Sittengesetzes im Gewissen und moralischen Gefühl als ein unvermeidliches und unabänderliches Faktum auf, das iedoch gänzlich a priori bestimmt ist, und auf gar keinen Erfahrungsbedingungen beruht. Im Begriff des Willens liegt nun schon zugleich wesentlich der Begriff einer gewissen Kausalität des Vermögens zu der Beabsichtigung oder Hervorbringung eines Zwecks als Wirkung

kung einer selbstthätigen Ursache. Ein **reiner**, d. h. durch bloſse Vernunft bestimmter Wille wird gedacht als eine freie Kausalität, wiefern er sich nicht durch empirische Triebfedern, nicht durch physische Reize, folglich nicht nach Naturgesezzen, sondern durch die bloſse Vorstellung eines reinen, unabhängig von allen Erfahrungsbedingungen gültigen Vernunftgesetzes bestimmt. Eine Kausalität mit Freiheit ist also nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, sie hängt nicht ab von dem Mechanismus der Natur, beruht nicht auf physischen, empirischen, sinnlichen Bestimmungsgründen, sondern ist als freie Kausalität völlig unabhängig von denselben; sie kann nicht als verflochten in den Zusammenhang der Natur vorgestellt werden, nicht zu dem Inbegriff der Erscheinungen gehören; denn sonst könnten wir sie nicht als frei denken. Die Realität einer solchen freien Kausalität, eines solchen rein vernünftigen Willens, kann sich folglich auch durch keine empirische Anschauung, durch keine Erscheinung ankündigen, sie ist nicht sinnlich erkennbar, und eines Erfahrungsbeweises ganz unfähig. Nur ein übersinnliches Gesetz, nämlich das moralische, überzeugt uns von der obiektiven Realität einer freien Kausalität, eines selbstthätigen Vermögens zu vernünftigen Handlungen: eine Ueberzeugung, die aber gar nicht zum theoretischen, sondern nur zum praktischen Gebrauche der Vernunft, nicht zur Erweiterung unsrer Einsichten in die Ordnung und den Zusammenhang der Natur, sondern allein zur Befriedigung unsers moralischen Interesses dienen kann.

Ein Wesen mit freiem Willen läſst sich als solches nicht denken unter dem Begriff einer Ur-

 sache

sache in der Welt der Erscheinungen, nicht als eine anschauliche und sinnlicherkennbare Ursache, nicht als causa phaenomenon, sondern blos als causa noumenon; denn als erscheinende, als sinnlich wahrnehmbare Ursache müſsten wir das Wesen den Erfahrungsbedingungen, dem Naturgesetz der mechanischen Nothwendigkeit unterwerfen, folglich empirisch bedingt, abhängig, und also nicht frei denken. Widerspricht sich aber vielleicht der Begriff einer causa noumenon, einer intelligibeln, übersinnlichen Ursache? Die Kritik der reinen spekulativen Vernunft hat gezeigt, daſs der Kausalbegriff gänzlich aus dem reinen Verstande entspringe, und ihm durch die Deduktion seine obiektive Realität in Absicht auf Gegenstände überhaupt zugesichert, und dargethan, daſs er, seinem Ursprunge nach, von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, und vor aller Erfahrung a priori im Gemüth gegründet, also für sich selbst auf anschauliche Obiekte, auf Erscheinungen nicht eingeschränkt sei (wofern man nicht blos theoretishe Erkenntnisse zur Absicht hat), sondern auch auf Dinge als bloſse Verstandeswesen, als intelligible, übersinnliche, unerkennbare Gegenstände, auf Noumena, sehr wohl angewandt werden könne. Da die Dinge an sich selbst als solche nicht vorstellbar und folglich für uns unerkennbar sind, und es keine andren als sinnliche Anschauungen für uns geben kann; so ist auch causa noumenon, d. h. eine nicht erscheinende, folglich nicht anschauliche, sondern blos denkbare, intelligible Ursache kein Stoff zu einer eigentlichen Erkenntnis; der Begriff dieser übersinnlichen Ursache ist also zwar ein möglicher, denkbarer, aber in Ansehung des theoretischen Vernunftgebrauchs leerer, anschauungsloser Begriff. Allein unsre

unsre Absicht ist auch nicht, von diesem Begriffe einer freien Kausalität einen theoretischen Gebrauch zu machen; wir wollen dadurch gar nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es reinen Willen hat, und sich durch bloſse Vernunft bestimmt, theoretisch erkennen; unsre Absicht ist blos, die Hindernisse zu entfernen, welche unserm moralischen Interesse im Wege stehen, und uns, mittelst dieses Begriffes einer freien Selbstthätigkeit, ein Wesen zu bezeichnen, das sich des moralischen Gesetzes, als nothwendigen, von allen sinnlichen Bedingungen unabhängigen, Bestimmungsgrundes bewuſst ist: und dieser Gebrauch des Kausalbegriffs steht uns frei, weil der letztere im reinen Verstande selbst ursprünglich gegründet ist, und wir ihn nur in Bezug auf das moralische Gesetz durch das seine Realität bestimmt wird, und also nur in praktischer Absicht anwenden.

Nach der Humeschen Vorstellungsart war so wenig ein theoretischer, als ein praktischer Gebrauch von dem Begriffe der Kausalität möglich: denn Hume leugnete die obiektive Realität dieses Begriffs nicht allein in Beziehung auf Dinge an sich selbst, und also auf das Uebersinnliche, sondern auch auf die sinnlichen Gegenstände der Erfahrung: dadurch ward er für ganz ungültig, theoretisch unmöglich und unbrauchbar erklärt: ein solcher theoretisch-nichtiger Begriff hätte nun auch auf keine Weise zu einem praktischen Gebrauche taugen können. Allein die kritische Philosophie hat gegen Hume gezeigt, daſs der Begriff einer empirisch-unbedingten, d. h. von Erfahrungsbedingungen unabhängigen, mithin freien Kausalität ohne eine ihm untergelegte Anschauung zwar theoretisch leer,

leer, aber doch als reiner Verstandesbegriff immer möglich sei, und sich auf einen unbestimmten Gegenstand beziehe. Dieser für sich theoretisch-leere, anschauungslose Begriff einer freien Kausalität erhält nun im praktischen Gebrauche durch das moralische Gesetz einen Gegenstand, und dadurch einen bestimmten Sinn und Bedeutung. Das Sittengesetz ist nun zwar keine Anschauung, die dem Begriff der freien Kausalität obiektive theoretische Realität, d. h. in Absicht auf unsre spekulativen Kenntnisse und Einsichten, bestimmte; aber er bekömmt doch durch dies Gesetz wirkliche Anwendung, und eine praktische Realität, d. h. eine solche, die sich in Konkreto in Gesinnungen und Maximen darstellen und verständlich machen läſst: und diese praktische Realität ist hinreichend, uns zum Gebrauch dieses Begriffs von Noumenen, von übersinnlichen Dingen in praktischer Absicht zu berechtigen.

Was nun zur Rechtfertigung der obiektiven Realität des reinen Verstandesbegriffs, nämlich der Kategorie der Ursache, in Bezug auf übersinnliche Dinge gesagt worden ist, das gilt auch von allen übrigen reinen Verstandesbegriffen oder Kategorieen, iedoch ebenfalls nur in praktischer Absicht, d. h. nur in sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens, nämlich dem Sittengesetze, in unmittelbarer, nothwendiger, unabänderlicher Verbindung stehen: für die Erweiterung unsrer theoretischen Erkenntnis, oder als reinvernünftige Einsicht in die Natur der übersinnlichen Gegenstände, ist aber durch die Rechtfertigung der obiektiven Realität gar nichts gewonnen worden, und kann auch dadurch nichts dafür gewonnen werden, weil diese

diese Erkenntnis immer unmöglich bleibt. In der Folge, z. B. in den Tafeln der Kategorieen der Freiheit, wird sich auch zeigen, daſs die Kategorieen nie zur Einsicht in das Uebersinnliche, nie theoretisch, sondern immer nur praktisch gebraucht werden; denn sie werden auf Wesen, als Intelligenzen, nur sofern in denselben die Vernunft zum Willen im Verhältnis steht, angewandt: aber dies Verhältnis ist eben das Praktische. Wir werden auch in Zukunft sehen, daſs die Eigenschaften, welche wir übersinnlichen Dingen beilegen, und welche man zur theoretischen Vorstellungsart zählen kann, doch gar nicht Gegenstände des Wissens oder anschaulicher Erkenntnis, sondern bloſse praktisch-nothwendige Voraussetzungen sind, durch die die reine theoretische Vernunft gar nichts an Erweiterung ihrer Erkenntnis im Felde des Uebersinnlichen gewinnt. Dies ist auch der Fall, wenn wir uns übersinnliche Wesen, z. B. die Gottheit, durch eine Analogie desienigen Verhältnisses vorstellen, das zwischen reiner Vernunft und Willen in uns selbst Statt findet, und dessen wir uns in Ansehung der sinnlichen Wesen praktisch bedienen.

Der Analytik der praktischen Vernunft

Zweites Hauptstück

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft

Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft wird die Vorstellung eines Gegenstandes verstanden, als einer durch Freiheit möglichen Wirkung. Praktische Erkenntnis haben wir daher, wiefern wir uns eine Handlung als mögliche Wirkung der Freiheit vorstellen. Ein Gegenstand der praktischen Vernunft heiſst eine Willensbestimmung, die mit ihrem Gesetze übereinstimmt. Eine Handlung ist ein möglicher oder unmöglicher Gegenstand der praktischen Vernunft, wiefern sie mit ihrem Gesetze übereinstimmt oder nicht übereinstimmt; die Handlung heiſst alsdann moralisch-möglich oder unmöglich. Die moralische Möglichkeit ist von der physischen wesentlich verschieden. Die moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung besteht blos in ihrem Verhältnis zu einem Willen, dem die praktische Vernunft ein Gesetz giebt, welchem gemäs oder zuwider sie gewollt oder nicht gewollt werden kann. Moralisch unmöglich heiſst eine solche freie Willensbestimmung, die das Sittengesetz verbietet; moralisch möglich eine solche, die von diesem Gesetz nicht verboten wird. Aus der bloſsen moralischen Mög-

lichkeit oder Unmöglichkeit einer Handlung kann nichts über ihre *physische* Möglichkeit oder Unmöglichkeit entschieden werden; denn das moralische Verhältnis derselben wird blos nach der Willensfreiheit und dem Sittengesetz beurtheilt, und besteht in der bloſsen Maxime oder Gesinnung des Willens; aber das *physische* Verhältnis einer möglichen Handlung geht nur ihre Erscheinung in der Sinnenwelt an, und kann blos durch Erfahrung nach dem Maas der Naturkräfte beurtheilt werden. In Ansehung der physischen Möglichkeit einer Handlung fragen wir blos nach dem Maas unsrer Kräfte, durch welche wir eine That in der Sinnenwelt hervorbringen wollen. Wenn uns also irgend ein begehrenswerther Gegenstand zu einer Handlung bestimmt, so nehmen wir auf die physische Möglichkeit der Handlung, auf die physische Erreichbarkeit des begehrten Gegenstandes Rücksicht, ehe wir ihr Verhältnis zur praktischen Vernunft in Betrachtung ziehen. Ganz anders verhält es sich mit einem reinvernünftigen Bestimmungsgrunde des Willens: denn wenn unser Wille durch das a priori an sich selbst gültige Gesetz der reinen praktischen Vernunft bestimmbar vorgestellt werden kann, dann darf gar nicht erst nach der physischen, sinnlichen Ausführbarkeit der Handlung durch Naturkräfte gefragt werden, dann kann es gar nicht darauf ankommen, ob und wie wir die Handlung in der Sinnenwelt wirklich hervorzubringen im Stande sind, oder was ihr Erfolg und Ausgang seyn werde, sondern entweder die *moralische Nothwendigkeit* der Handlung wird uns im Sittengesetz angekündigt, sie muſs also auch *möglich*, wenn gleich nur *moralisch*-möglich seyn; oder wir erkennen zwar ihre moralische Nothwendigkeit nicht,

nicht, aber sie ist wenigstens nicht moralisch-unmöglich. Wo wir uns also im Fall befinden, uns a priori durch reine praktische Vernunft zu bestimmen, da kömmt die moralische Möglichkeit der Handlung in Betrachtung, und wir fragen uns in Beziehung auf das Daseyn eines Gegenstandes, ob wir die Handlung, durch welche der Gegenstand erreicht oder hervorgebracht werden soll, wollen dürfen; uns bestimmt dann nämlich das Gesetz für oder wider den Gegenstand.

Die einzigen Gegenstände eines Willens, dem die praktische Vernunft ein Gesetz giebt, sind das Gute und das Böse. Wiefern man ein durch praktische Vernunft bestimmtes Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen annehmen kann, hat das eine das Gute, das andre das Böse zum nothwendigen Gegenstande. Wenn der Begriff des Guten nicht aus der Foderung des unbedingt praktischen Vernunftgesetzes hergeleitet und als ein Gegenstand desselben betrachtet werden, sondern vielmehr als Grund des Gesetzes angesehn werden soll; so können wir unter dem Guten nur Etwas verstehn, dessen Existenz Lust verspricht, und durch diese vorhergesehene Lust das Subiekt zu der Handlung bestimmt, durch welche es sich diese Lust erwirbt. Nennen wir nur das gut, was unsre Neigungen fodern, was unserm sinnlichen Begehrungsvermögen angemessen ist, was wir von selbst ohne Rücksicht auf ein moralisches Gebot wollen, so kann auch das aus dem Begriff dieses Gutes hergeleitete und darauf gegründete Gesetz nicht durch sich selbst gelten, sondern nur durch die Genehmigung und Sanktion des Triebes, dessen eigennützigen Foderungen es schmeichelt,

chelt, es kann also kein eigentliches Gesetz, kann keine unbedingte, absolut-nothwendige allgemeingültige Vorschrift für einen freien Willen, sondern eine blofse praktische Regel für den eigennützigen Trieb seyn, und höchstens Klugheits-, aber keine moralischen Maximen begründen. Was gut oder böse sei, könnte alsdann nur durch Erfahrung bestimmt werden, weil es unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung Lust oder Unlust hervorbringen, welche Handlung angenehm oder unangenehm ausfallen werde. Das Gute und Böse liefse sich nämlich nur durch die Empfänglichkeit des Subiekts für das Angenehme und Unangenehme, blos durch das Gefühl der Lust und Unlust ausmachen. Unmittelbar gut würde also das seyn, was unmittelbar Empfindung des Vergnügens erregte, und schlechthin böse, was unmittelbar Schmerz erzeugte. Allein der gemeine und gesunde Menschenverstand unterscheidet durch den Sprachgebrauch sehr richtig das Angenehme vom Guten, wie das Unangenehme von dem Bösen, und bestimmt das Gute und Böse nicht durch Empfindung und Privatneigungen und Bedürfnisse, sondern durch blofse allgemein mittheilbare Vernunftbegriffe. Das Angenehme oder Unangenehme ist nämlich auf einzelne in der Erfahrung gegebene zufällige Gegenstände und das eben so zufällige und wechselnde Bedürfnis und die individuelle Empfänglichkeit der verschiednen Subiekte eingeschränkt. Wollte man nun aber seiner praktischen Beurtheilung und dem Begriff des Guten ein Gefühl der Lust zum Grunde legen, und dennoch das Wesen des Guten nicht in die blofse Beziehung eines Gegenstandes auf das Empfindungsvermögen setzen, sondern aus einem Ver-

nunftbegriffe ableiten, so würde man unter dem Guten ein Mittel zum Angenehmen, unter dem Bösen aber eine Ursache oder ein Mittel des Unangenehmen und Schmerzhaften verstehen müssen; und so würde der Vernunftbegriff vom Verhältnis des Mittels zum Zweck dabei angewandt: denn Vernunft giebt uns allein den Begriff von einer Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten, von der Uebereinstimmung des Mittels zum Zweck, und der Wille könnte, weil er sich durch Vernunftgründe bestimmen mufs, um nach gewissen Zwekken zu streben, als das Vermögen der Zwecke erklärt werden, oder als das Vermögen sich selbst Zwecke der Handlungen zu setzen. Allein wenn man auch dasienige gut nennte, was ein Mittel zum Angenehmen sei, und den Willen, der sich durch die Vorstellung dieses Gutes bestimmte, folglich durch den Vernunftbegriff eines Mittels, und also nicht unmittelbar durch die Vorstellung des Angenehmen oder das Angenehme selbst bestimmen liefs; so würde doch dies Gut immer nur etwas relativ, d. h. zu irgend Etwas Anderm gutes seyn; die praktischen Maximen also, welchen dieser Begriff des Guten, als eines Mittels zum Angenehmen, zum Grunde läge, würden kein absolutes, sondern ein relatives Gut, als Gegenstand des Willens aufstellen; den Willen würde immer nur die Vorstellung des Nützlichen bestimmen, und der Zweck, in dessen Erreichung sich der Nutzen zeigte, müfste immer aufserhalb dem Willen und der Vernunft in der Empfindung des Angenehmen liegen. Dieser Vorstellungsart zufolge würde es also nichts an sich gutes, nichts absolut oder unmittelbar gutes geben, sondern alles würde nur relativ gut seyn, in

Bezie-

Beziehung auf angenehme Empfindung; das Nützliche, d. h., was zu den Zwecken des Begehrens taugt, und so Annehmlichkeit verschafft, würde gut heifsen.

Die teutsche Sprache unterscheidet sehr richtig das Gute von dem Wohl, wie das Böse vom Uebel, und sie drückt die wesentlichen Unterschiede der Beurtheilungen aus, die entweder das Gute oder Böse einer Handlung, oder unser Wohl oder Weh hetreffen, auf das sie Einflufs hatte. Iener psychologische Satz in der alten Formel der philosophischen Schulen: Nihil adpetimus, nisi sub ratione boni, nihil auersamur, nisi sub ratione mali, würde also sehr zweifelhaft seyn, wenn man ihn übersetzen wollte: Wir begehren und verabscheuen nichts als in Rücksicht auf unser Wohl oder Weh: wiefern man nämlich begehren und verabscheuen im weitern Sinn, da es überhaupt vom Willen abhängt, versteht. Allein wenn man den Satz so ausdrückt: wir wollen nach Anweisung und Vorschrift der reinen Vernunft nichts, als nur sofern wir es für gut halten, es zu wollen, so würde hiermit eine zweifellose Wahrheit ganz klar ausgedrückt. Unser sinnlicher Trieb fodert Wohlsein, und unter Anleitung der theoretischen Vernunft die Totalität angenehmer Zustände, unter der Idee der Glückseligkeit. Wenn wir einen Gegenstand in Rücksicht auf unser Wohl oder Weh, in Beziehung auf Wohl- oder Uebelbefinden begehren oder verabscheuen, so beziehen wir denselben auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust oder Unlust, das er erzeugt, wir betrachten den Gegenstand als angenehm oder unangenehm. Allein das Gute

oder Böse bezeichnet nicht den Zustand unsers Gemüths, kein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, des Vergnügens oder Schmerzes, keine Beziehung des Gegenstandes zum sinnlichen Begehrungsvermögen, sondern ein blofses Verhältnis des freien Willens zur praktischen gesetzgebenden Vernunft. Der Wille ist nämlich, wenn wir ihn nicht mit dem unwillkürlichen sinnlichen Begehrungsvermögen verwechseln wollen, nicht ein Vermögen durch die Vorstellung eines Obiekts unmittelbar bestimmt zu werden (denn hierin besteht das unwillkürliche Begehren, das Bestimmtwerden durch einen Trieb), sondern das Vermögen, sich selbst eine Vernunftregel zur Bewegursache einer Handlung zu machen, d. h. eine Regel der Vernunft zum Bestimmungsgrunde, zur Maxime einer Handlung aufzunehmen, durch welche erst ein Gegenstand wirklich werden kann. Also bezeichnet das Gute und Böse im engeren Sinn: weder eine Beziehung auf einen angenehmen oder unangenehmen Zustand, noch diesen Zustand in der Empfindung selbst, sondern die blofse Beschaffenheit einer freien Willenshandlung im Verhältnis zum moralischen Gesetz. Und wenn es etwas schlechthin, in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, etwas absolut- oder unmittelbar-Gutes oder Böses gäbe; so könnte dies nur die Handlungsweise, die Maxime des Willens, und dadurch auch die handelnde Person selbst seyn, keineswegs aber eine blofse Sache, welche immer nur bedingt, relativ-gut oder böse seyn könnte.

Kant giebt uns S. 106. 107 von dem Unterschiede zwischen dem Guten und blos Angenehmen, und zwischen dem Bösen und blos Unangenehmen

einige

einige treffende Beispiele: „Man mochte, sagt er, also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dafs du etwas Böses (κακον, malum) seist! er hatte doch Recht. Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei; aber dafs ihm dadurch ein Böses anhienge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewufst gewesen wäre, hätte seinen Muth niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewufst war, dafs er ihn durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht hatte.“

„Was wir gut nennen sollen, mufs in iedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des (reinvernünftigen) Begehrungsvermögens seyn, und das Böse in den Augen von Iedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es aufser dem Sinne zu dieser Beurtheilung noch Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewaltthätigkeit etc. bewandt. Wir können aber Etwas ein Ue-

bel nennen, welches doch Iedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären mufs. Wer eine chirurgische Operazion an sich verrichten läfst, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er und Iedermann sie für gut. Wenn aber Iemand, der friedliebende Leute gern neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft, und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber Iedermann giebt dazu seinen Beifall, und hält es an sich für gut, wenn auch weiter nichts daraus entspränge; ia selbst der, der sie empfängt, mufs in seiner Vernunft erkennen, dafs ihm Recht geschehe, weil er die Proporzion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.“

Wenn Kant das Gute als einen Gegenstand des Begehrungsvermögens in iedes Vernünftigen Urtheil, und das Böse als den Gegenstand eines solchen Abscheues erklärt, so versteht sich, dafs hier ein durch praktische Vernunft bestimmtes, kein sinnliches Begehrungsvermögen zu verstehen ist. Denn das sinnliche Begehrungsvermögen fodert an sich blos das Angenehme, ohne auf Güte (die nur durch Vernunft bestimmt und beurtheilt werden kann) Rücksicht zu nehmen, aufser wiefern das Gute zugleich Annehmlichkeit verspricht. Das sinnliche Begehrungsvermögen kann etwas Angenehmes

nehmes fodern, was die Vernunft mit Misfallen betrachtet und für böse erkennt, ungeachtet nur das Gegentheil dem sinnlichen Begehrungsvermögen ein Uebel seyn würde. Ein Uebel, ein Schmerz, ein Leiden für die Sinnlichkeit kann für die Vernunft ein Gut, eine Quelle erhabener Lust und Freude seyn, und um so mehr, ie lebhafter das Gefühl ihrer Würde und Selbstständigkeit, und das Bewufstsein der Freiheit unsers Willens, bei dem Kampfe mit sinnlichem Widerstande, im Menschen erwacht ist. Auch ein wirkliches Uebel, das nach Gesetzen der Gerechtigkeit auf unsittliche Handlungen gelegt wird, erklärt ieder Vernünftige, und selbst der Bestrafte, wiefern er vernünftig ist, für recht und gut.

Ungeachtet unser Wohl- oder Uebelbefinden selbst für unsre moralische Bestimmung nicht gleichgültig seyn darf, wiefern dasselbe bald Erkenntnis- bald Beförderungsmittel unsrer gröfsern oder geringern Fortschritte in der Sittlichkeit seyn kann, und immer einen Gegenstand oder einen Stoff für die Willensthätigkeit abgiebt, und ungeachtet uns als Naturwesen und sinnlichen Geschöpfen an unsrer Glückseligkeit, d. h. an der Annehmlichkeit und Ruhe unsers ganzen Zustandes Alles gelegen seyn mufs, so kommt doch auf unsre Glückseligkeit nicht Alles überhaupt an. Der Mensch besitzt Sinnlichkeit, d. h. Vermögen, durch Afficirtwerden seiner Empfänglichkeit zu Vorstellungen zu gelangen; er empfängt durch Sinnlichkeit Eindrücke, und gehört durch dieses der Natur seines Vorstellungsvermögens wesentliche Vermögen zur Sinnenwelt, die ihm nicht ohne Sinnlichkeit vorstellbar wäre. Als Sinnenwesen also ver-

hält er sich leidend, er fühlt das Bedürfnis eines Stoffes seiner Vorstellungen, welcher ihm nur durch die Empfindung gegeben werden kann, und hängt in sofern nicht allein von seiner Vernunft, sondern von der Erfahrung ab Der sinnliche Trieb fodert durch den Einfluſs der Vernunft, welche die Idee des Unbedingten auf die durch den Verstand bestimmten Gegenstände anwendet, keine bloſse einzelnen Empfindungen des Vergnügens, sondern einen Zustand der Glückseligkeit in diesem und wo möglich auch in einem zukünftigen Leben. Die theoretische Vernunft leitet den Naturtrieb durch Klugheitsregeln zu dem vollständigsten und dauerhaftesten Genuſs, und dient, indem sie den Zustand der durch den Verstand bestimmten angenehmen Empfindungen erweitert, der sinnlichen Neigung und dem unwillkürlichen Triebe nach Wohlsein; ihre Maximen setzen also die Wirksamkeit dieses Triebes schon voraus, und sie bestimmt denselben folglich nur a posteriori.

Der Mensch kann und soll sich von seiner sinnlichen Natur, die zu seinem Wesen gehört, und die er nicht zu verantworten hat, so wenig trennen, als die Maximen der Vernunft verwerfen, welche sein sinnliches Interesse angehen. Allein Sinnlichkeit macht doch nicht sein ganzes Wesen, ja nicht einmal den vornehmsten und wichtigsten Theil seiner Natur aus, und er ist, wie Kant S. 108. 109 sich ausdrückt, nicht so ganz Thier, um gegen Alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu seyn, und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. „Denn im Werthe über die

die bloſse Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daſs er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desienigen dienen soll, was bei Thieren der Instinkt verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondre Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, wozu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh iederzeit in Betrachtung zu ziehen; aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von iener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen."

Wir unterscheiden also das Obiekt eines sinnlichen Begehrungsvermögens, eines sinnlich afficirten Willens und einer empirisch-praktischen Vernunft, welche den Willen durch materiale Grundsätze bestimmt, von dem Obiekt eines reinen a priori durch Vernunft bestimmten Willens; wir unterscheiden nämlich das Angenehme und Unangenehme, was Sinnlichkeit vergnügt oder ihr Schmerz macht, und das Relativ- oder Beziehungsweise Gute, als Mittel und Ursache des Angeneh-

 men,

men, das Nützliche und Schädliche, von dem Absolut- oder Schlechthin-Guten. Wir können uns nämlich zweierlei Fälle denken: Entweder ist ein Vernunftprincip, ein Grundsatz der Vernunft vorhanden, durch welchen sich der Wille ursprünglich ohne Rücksicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens bestimmt: dann bestimmt er sich nämlich blos durch die gesetzliche Form des Grundsatzes, blos durch dessen gebietende Kraft, wiefern er als allgemeingültige Vorschrift anerkannt worden ist, und macht ihn zu seiner eignen Maxime; der Wille bestimmt sich dann nicht durch Erfahrung vermittelst der in ihr vorkommenden Gegenstände des sinnlichen Begehrungsvermögens, sondern vor der Erfahrung und ohne dieselbe a priori; ienes Princip zeigt sich dann als praktisches a priori, d. h. vor aller Erfahrung bestimmtes gültiges Gesetz, und wir nehmen dann die reine Vernunft für praktisch an. Der Wille bestimmt sich dann unmittelbar durch das Gesetz, d. h. ohne gewisser Rücksichten auf besondere Zwecke zu bedürfen, um der blofsen Gesetzmäfsigkeit willen; die gesetzmäfsige Handlung heifst dann an sich selbst gut, ohne weitere Bedingung gut, durch sich selbst, durch ihre innere Beschaffenheit, nämlich durch ihre Gesetzmäfsigkeit oder Vernunftmäfsigkeit gut; wir erkennen an einer gesetzmäfsigen, d. h. moralischen Handlung die wesentliche und oberste Bedingung des allgemeinen vernünftigen Beifalls, wir bedürfen keiner Rücksicht auf Erfahrung und ihren Erfolg in der Sinnenwelt, um ihr den Charakter der absoluten Güte beizulegen, um sie ihrem Grunde und reinen Ursprunge nach für nothwendig und an sich selbst gut zu erklären, wenn sie auch zufälligerweise, in gewisser äufserlicher,

licher, fremder Beziehung, nämlich relativ- nicht gut, relativ-böse seyn sollte. Einen Willen, der ienes praktische Gesetz in seine oberste Maxime aufgenommen hat, und demselben immer gemäs handelt, nennen wir schlechterdings in aller Absicht gut, und betrachten ihn als die oberste Bedingung alles Guten.

Im zweiten Falle setzt die Willensmaxime einen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens voraus; dieser Bestimmungsgrund geht dem Entschlusse voraus; wir machen uns eine Handlungsweise zur Maxime, weil wir einen gewissen Gegenstand begehren, der uns Lust verheifst; das Gelüsten bestimmt unsere Entschliefsung. Die Vernunftmaxime, den Gegenstand der Lust herbeizuschaffen, und den Gegenstand der Unlust zu entfernen, gründet sich auf ein Bedürfnis zu dieser Lust, hängt also von diesem Bedürfnis ab, und ist nur in Beziehung auf dessen Befriedigung gültig; die Maxime, so wie die Handlung, und der sinnlich-afficirte Wille, ist nicht für sich selbst, nicht in aller Absicht, nicht ohne weitere Bedingung unmittelbar, oder absolut gut, sondern nur mittelbar, in Hinsicht auf einen anderweitigen Zweck, als Ursache oder Mittel zu demselben, und zwar nur in Beziehung auf unsre Neigung, folglich nur relativ-gut. Solche empirisch-bestimmte, von Erfahrung abhängige, auf schon vorhandne Zwecke und gefühlte Bedürfnisse gegründete, folglich zufällige Maximen sind nun nie des Namens der Gesetze (worunter man nothwendig allgemeingültige Vorschriften a priori versteht) würdig, sondern können nur zu den subiektiven empirisch-praktischen Vorschriften gezählt werden. Die Absicht,

durch

durch deren Erreichung wir uns in diesem Falle zufrieden zu stellen suchen, der Zweck, das Vergnügen, das wir begehren, ist, streng genommen, kein Gut, sondern ein Wohl, und zwar unser Wohlbefinden, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein Erfahrungsbegriff von einem Gegenstande der Empfindung; die Anwendung des Mittels zu diesem empirischen Zweck, die Handlung, durch welche wir die Vernunftregel zu unserm Vortheil befolgen, erfodert vernünftige Ueberlegung und heifst gut, iedoch nur relativ-gut, oder tauglich und nützlich, nämlich in Beziehung auf unsre Sinnlichkeit, in Absicht auf ihr Gefühl der Lust und Unlust, folglich nur in Rücksicht auf unser Bedürfnis; und der Wille, welcher sich zu dieser eigennützigen Handlung bestimmt, kann nicht ein reiner Wille heifsen, weil er nicht aus reiner, d. h. aus blofser praktischer Vernunft handelt, sondern die (an sich blos theoretische) Vernunftvorschrift erst um der sinnlichen Foderungen seines Begehrens willen gelten lassen (zur praktischen erheben) kann; weil er folglich nicht rein von Erfahrungsbedingungen handelt, sondern diese nothwendig voraussetzt; ein solcher Wille heifst ein empirischer oder sinnlich-afficirter Wille.

Es entsteht nun die wichtige Frage: Ist der Begriff des Guten und Bösen vor dem moralischen Gesetze bestimmt, und liegt er demselben wohl gar zum Grunde? oder wird der Begriff des Guten und Bösen vielleicht erst durch das Sittengesetz bestimmt, und ist also nicht Grund, sondern Folge des Sittengesetzes? Die Beantwortung dieser Frage wird sich aus einer unbefan-

befangenen Untersuchung zwei denkbarer Fälle ergeben. Gesetzt, wir wollten aus dem Begriff des Guten die moralischen Gesetze des Willens ableiten, und ihnen also ienen Begriff zum Grunde legen, so müſsten wir den Begriff von der Güte eines Gegenstandes annehmen, welche vor dem Moralgesetz, und unabhängig von demselben schon bestimmt wäre: ein Gegenstand könnte in diesem Fall nicht darum gut heiſsen, weil er mit einem praktischen Vernunftgesetze übereinstimmte, oder durch dasselbe vorgeschrieben würde, sondern das Gesetz wäre erst deswegen gültig und anwendbar, weil wir einen Gegenstand für gut erkennten; das Gesetz erhielt erst durch den Begriff des Guten seine Gültigkeit; der Grund der moralischen Verbindlichkeit läge in dem Begriff des unabhängig vom Sittengesetz erkannten Guten; das Sittengesetz bestände also in weiter nichts als in der Nothwendigkeit, der Vorstellung des Guten zu folgen. Dieser Begriff von dem Gegenstande, als etwas Gutem, würde allein den Willen eben durch diesen Gegenstand bestimmen. Wenn wir nun also das Gute nicht nach moralischen Principien bestimmten, wenn der Begriff des Guten also kein praktisches Gesetz a priori zur Richtschnur hätte; so bliebe nichts übrig, als die Beziehung des Gegenstandes auf unser (sinnliches) Begehrungsvermögen, sein Verhältnis zu unserm Gefühl der Lust und Unlust. Der Gegenstand würde also für gut oder böse erkannt werden, wiefern er mit unserer sinnlichen Neigung übereinstimmte oder nicht übereinstimmte: die Vernunft bestimmte also diesen Gegenstand nicht selbst (denn dieser müſste in der Erfahrung, mithin durch Sinnlichkeit und Verstand uns bekannt werden); sie erweiterte nur

den Begriff des Guten bis zur Idee der Glückseligkeit, und gäbe also Maximen und Mittel der Klugheit an die Hand, den Gegenstand zu erlangen und zu erhalten. Das Gute, was in diesem Fall nichts anders, als das Begehrte und Angenehme, dem Gefühl der Lust Angemessene wäre, kann nur allein durch Erfahrung erkannt werden, es läſst sich nicht durch bloſse Begriffe ausmachen, sondern muſs durch die wirkliche Empfindung bestimmt werden: sollte nun das praktische Gesetz auf den empirischen Begriff des Guten als auf seine Bedingung gegründet werden, sollte also die sogenannte moralische Verbindlichkeit nur aus der Vorstellung flieſsen, daſs Etwas gut, d. h. mit dem Gefühl der Lust verbunden seyn werde; so würde dadurch zugleich die Möglichkeit a priori gegründeter praktischer Gesetze geleugnet; es gäbe in diesem Fall nur Gesetze a posteriori, durch Erfahrung begründete und gültige, folglich zufällige, d. h. keine wahren praktischen Gesetze; denn man stände in der Meinung, einen Gegenstand des Willens voraussetzen zu müssen, der durch den Begriff eines Guten vorgestellt werden müſste, um einen allgemeinen, iedoch empirischen Bestimmungsgrund des Willens abzugeben. Allein es ist noch nicht entschieden, ob es keinen Bestimmungsgrund des Willens a priori, vor und unabhängig seinem Grunde nach von aller Erfahrung gebe; wir müssen dies im Anfange, da sich nichts Widersprechendes darin zeigt, wenigstens noch dahin gestellt seyn lassen, und dürfen noch nichts für den empirischen Ursprung des Sittengesetzes als entschieden festsetzen, weil dies erst ausgemacht werden soll.

Sollte es einen Bestimmungsgrund des Willens a priori geben, so könnte dieser nur in einem reinen

nen praktischen, d. h. durch sich selbst, durch die bloſse gesetzliche Form nothwendig allgemeingültigen Vernunftgesetze bestehen, bei welchem von allen Gegenständen der Neigung und subiektiver Privatmaximen abstrahirt werden müſste. Wenn man aber schon im Voraus, ohne noch durch eine sorgfältige Untersuchung über die Sache mit sich selbst einig geworden zu seyn, den Begriff vom Guten und Bösen dem praktischen Gesetz zum Grunde legen zu müssen glaubt; so macht man es schon sich dadurch unmöglich, ein reines, a priori gültiges praktisches Gesetz auch nur zu denken: denn man behauptet eben schon dadurch seinen empirischen Ursprung, indem man einen solchen Begriff des Guten oder Bösen voraussetzt, der, da ihm kein Gesetz a priori vorhergehn oder zum Grunde liegen soll, nur aus der Erfahrung geschöpft seyn kann. Wenn man dagegen das, was im Bewuſstsein des Sittengesetzes, als solchen, enthalten ist, vorurtheilsfrei ohne fremde Beimischung entwickelte, das Wesen und den Inhalt des Sittengesetzes analytisch erforschte, so würde man finden, daſs nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz begründe, und die moralische Verbindlichkeit zur Folge habe, sondern daſs vielmehr der Begriff des Guten, und zwar des Absolut-Guten erst aus dem Gesetz entspringe, und ohne dasselbe nicht möglich sei. Ienes Gute, das wir uns an einem Gegenstande vorstellen, um dessentwillen wir eine praktische Regel (kein praktisches Gesetz) befolgen, ist nichts Absolut-, sondern nur Etwas Relativ-Gutes: es bezieht sich nämlich auf unser sinnliches Begehrungsvermögen, auf die Empfänglichkeit für Eindrücke, auf das Gefühl der Lust, und hängt also von der Erfahrung ab: es

ist nichts unmittelbar, sondern nur mittelbar und zufällig Gutes: die Handlung, die dieses Gute zum Gegenstande hat, ist nicht an sich gut, d. h. nicht ihrem innern Grunde nach, nicht als bloſse Handlung, als bloſse Aeuſserung der Selbstthätigkeit, sondern blos in Beziehung auf die Wirkung, auf den glücklichen Erfolg; sie kann also wohl nützlich seyn, wenn sie gleich nicht schlechthin und für sich selbst gut heiſsen darf. Allein was die reine Selbstthätigkeit unsers Geistes, was die praktische Vernunft selbst bestimmt, das verdient den Namen des Schlechthin-Guten, das Gute liegt dann in der ursprünglichen Handlung, in der Grundthätigkeit unsers Gemüths selbst, nicht in der äuſserlichen Wirkung und dem Erfolg in der Natur, oder dem, was auſser unsrer Gewalt ist.

Aus iener Methode der Moralphilosophen, erst einen Gegenstand des Begehrens aufzusuchen, um ihn dann zum Zweck und Grunde eines Gesetzes zu machen, lassen sich ihre irrigen Ableitungen und Erklärungen des Moralprincips gar wohl begreifen. Den Stoff, die Materialien, an welchen der freie Wille die durch das praktische Gesetz a priori bestimmte Form realisirt, nämlich die Foderungen des Begehrungsvermögens, zu deren Befriedigung oder Abweisung sich der Wille bald durch bald wider das Gesetz selbst zu bestimmen vermag, sahen sie als den Grund eines fälschlich sogenannten praktischen Gesetzes an, und leiteten aus dem Bedürfnis nach dem Gegenstande der Lust den Grund einer moralischen Verbindlichkeit ab. Ihr vermeintes Sittengesetz verpflichtete und bestimmte also den Willen nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst eines Gegenstandes der Lust oder des Wohlgefallens;

lens; das Gesetz selbst war also keine nothwendige, unbedingte, absolute, durch sich selbst gültige, sondern zufällige und hypothetische Vorschrift, welche das Bedürfnis nach einem gewissen Gegenstande voraussetzte, man mochte nun diesen Gegenstand des Begehrens oder der Lust, der den obersten Begriff des Guten bestimmen sollte, mit den Epikureern in die Glückseligkeit, oder mit Wolf und den Stoikern in Vollkommenheit, oder mit einigen Engländern in ein moralisches Gefühl, oder auch mit den Supernaturalisten in den Willen Gottes setzen; überall mufste man Erfahrungsbedingungen, Beziehungen auf ein sinnliches, mithin zufälliges, uns nur als Naturwesen, aber nicht als freien Vernunftwesen, eigenes Bedürfnis zum Grunde legen, das uns am Ende doch nur um unsrer Glückseligkeit willen entweder natürlich-erkannte oder geoffenbarte Gesetze zu befolgen nöthigte. Denn diese Moralphilosophen konnten den Gegenstand, den sie für den unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens erklärten, doch nur nach seinem Verhältnis zum Gefühl der Lust oder Unlust gut oder böse nennen.

Der Grund des Sittengesetzes ist die Form der reinen praktischen Vernunft, d. h. ihre einzig mögliche in ihr und mit ihr dem Subiekt gegebene Handlungsweise, und nur ein solches formales Gesetz, das dem Willen nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, d. h. welches die blofse Vernunftmäfsigkeit zur Triebfeder der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens aufzunehmen gebeut, kann a priori ein Bestimmungsgrund des Willens seyn. Die Alten gründe-

ten ihre Moralphilosophie auf den Begriff des höchsten Gutes; sie nahmen also einen Gegenstand an, um ihn nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen, anstatt erst aus dem sorgfältig untersuchten Charakter des Sittengesetzes den Begriff des höchsten Gutes herzuleiten. Wie der Wille durch ein a priori bestimmtes praktisches Gesetz ein höchstes Gut zum Gegenstande erhalte, wird in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft betrachtet werden. Die Neueren bedienen sich zwar in ihren Theorieen der Moralphilosophie des Ausdrucks vom höchsten Gute nicht mehr, und verstecken ihre fehlerhafte Methode hinter unbestimmten Worten, wie Vollkommenheit, Willen Gottes, Endzweck der Welt u. dgl.; allein man findet bald, dafs ihre Vorstellungsart auf lauter Heteronomie, auf lauter fremdartige, sinnliche Bestimmungsgründe der praktischen Vernunft führt, und nimmermehr uns ein a priori allgemeingebietendes Sittengesetz erkennen läfst.

Wenn wir die Begriffe des Guten und Bösen aus dem Gesetz der praktischen Vernunft herleiten, wiefern es unserm Willen eine Handlungsweise vorschreibt, deren Annahme wir a priori durch dies Gesetz für gut, und deren Gegentheil wir für böse erkennen müssen; so müssen wir der reinen Vernunft ein gewisses Kausalverhältnis zu unserm Willen und zu den durch ihn möglichen Obiekten zuschreiben. Die Begriffe des Guten und Bösen beziehen sich aber nicht an sich selbst und ursprünglich so auf Obiekte, wie die reinen Verstandesbegriffe auf die Anschauungen, oder wie die Kategorieen der theoretisch-gebrauchten Vernunft:

im

im theoretischen Gebrauche waren die Kategorieen oder reinen Verstandesbegriffe erfoderlich, um das Mannichfaltige gegebener Anschauungen in Einem Bewufstsein zu vereinigen, und so das Bewufstsein der Erscheinungen im nothwendigen Zusammenhange, d. h. Erfahrung hervorzubringen: die theoretisch-gebrauchten Verstandesbegriffe gaben also Merkmale der Erfahrungsgegenstände ab. Allein die reinen praktischen Vernunftbegriffe des Guten und Bösen setzen diese ihre Obiekte vielmehr als durch das Sittengesetz gegeben voraus, die Begriffe des Guten und Bösen sind vielmehr modi einer einzigen Kategorie, nämlich des Verstandesbegriffs von Kausalität, und zwar von der Kausalität, welche in dem Vernunftbegriff eines Gesetzes enthalten ist, das die Vernunft dem Willen des vernünftigen Subiekts giebt (wodurch sie eben sich a priori praktisch erweiset), als eines Gesetzes der Freiheit, wiefern es nur durch Freiheit befolgt oder übertreten werden kann. Die Handlungen stehen einerseits unter einem Gesetz, das kein physisches oder Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, und gehören in sofern zu dem Verhalten intelligibler übersinnlicher Wesen; andrerseits aber müssen sie, wiefern sie erscheinen, zu den Begebenheiten in der Sinnenwelt gezählt werden. Die Vorschrift der praktischen Vernunft bezieht sich nun auf die Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt, d. h. auf die empirischen Foderungen des Begehrungsvermögens, wiefern deren gesetzmäfsige Befriedigung oder Nichtbefriedigung vom freien Willen abhängt. Die praktische Vernunft gebietet, das Mannichfaltige der Begehrungen gleichsam auf Vernunfteinheit zu bringen, Begierden und Neigungen einander

selbst und dem Moralgesetze unterzuordnen, und hierin zeigt sich eine Aehnlichkeit mit den Verstandeskategorieen, durch welche die sinnlichen Wahrnehmungen in der Einheit des Selbstbewuſstseins zum nothwendigen Ganzen der Erfahrung verknüpft werden müssen. Die Verstandeskategorieen oder theoretischen Begriffe, oder Kategorieen der Natur, beziehen sich a priori auf Einheit des Mannichfaltigen der sinnlichen Anschauungen im Selbstbewuſstsein; die praktischen Kategorieen, oder Kategorieen der Freiheit beziehen sich auf Einheit des Mannichfaltigen der Begehrungen in den Foderungen der praktischen Vernunft. Die Kategorieen der Freiheit gehn auf die Bestimmung einer freien Willkür, und haben daher als praktische Elementarbegriffe die Form eines reinen Willens in der Vernunft als gegeben zum Grunde liegen; sie haben dadurch einen groſsen Vorzug vor den theoretischen Begriffen oder den Kategorieen der Natur, welche bloſse Gedankenformen sind, und nur Obiekte überhaupt für iede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen. Dem Begriffe der freien Willkür entspricht zwar keine Anschauung völlig; ihr liegt aber ein reines praktisches Gesetz a priori zum Grunde, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unsers Erkenntnisvermögens Statt findet. Die theoretischen Begriffe beziehen sich auf die Form der sinnlichen Anschauungen, Raum und Zeit, welche nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern von der Sinnlichkeit hergenommen werden muſs: dagegen liegt den praktischen Elementarbegriffen die Form eines reinen Willens, die Idee reinsittlicher Güte, als ursprünglich im vernünftigen Selbstbewuſstsein gegeben zum Grunde.

Die

Die praktischen Begriffe a priori, die Kategorieen der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen, werden in Beziehung auf das oberste Princip der Freiheit, nämlich das Willensgesetz, sogleich Erkenntnisse, ohne der Anschauungen zu ihrer Bedeutung zu bedürfen: denn alle Vorschriften der reinen praktischen Vernunft beziehen sich eigentlich und unmittelbar nur auf die Willensbestimmung, auf die Grundmaxime und Gesinnung beim Entschlusse, nicht auf die Naturbedingungen der äufserlichen Ausführung, nicht auf das physische, äufsere, zufällige Verhältnis und den Erfolg in der Sinnenwelt; und diese praktischen Begriffe bringen die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, nämlich die Willensgesinnung selbst hervor, welches bei theoretischen Begriffen gar nicht der Fall ist. Was erlaubt oder unerlaubt, pflichtmäfsig oder pflichtwidrig, vollkommne oder unvollkommne Pflicht sei, erkennen wir mittelst der blos durch das Sittengesetz bestimmten Begriffe des Guten und Bösen a priori, ohne erst der Anschauung in der Erfahrung, ohne erst empirischer Beobachtungen und Vergleichungen zu dieser blos moralischen Beurtheilung zu bedürfen. Diese Kategorieen sind Kategorieen der Freiheit, d. h. sie betreffen nicht blos die reine praktische, empirisch-unbedingte, sondern auch die empirisch-bedingte Vernunft, wiefern sie Willensbestimmungen überhaupt angehen. Ihre Ordnung geht von den moralisch noch unbestimmten, in Ansehung ihres sittlichen Werths oder Unwerths unentschiedenen und sinnlich-bedingten Aeufserungen des Willens zu den sinnlich-unbedingten, von sinnlichen Bestimmungsgründen freien, und blos durchs Sittengesetz bestimmten Handlungen fort.

Tafel der Kategorieen der Freiheit

1. Quantität

Einheit) Subiektive Maximen des Individuums, Willensmeinungen (gegründet auf Iedes individuelle Neigung)

Vielheit) Obiektive Maximen, nach Principien, (generelle) Vorschriften (für eine Gattung in gewissen Neigungen übereinkommender vernünftiger Wesen)

Allheit) A priori obiektive und subiektive Principien der Freiheit (universelle Vorschriften) unangesehen der Neigungen, Gesetze.

2. Qualität

Realität) praktische Regeln des Begehens (praeceptiuae)

Negation) praktische Regeln des Unterlassens (prohibitiuae)

Limitation) praktische Regeln der Ausnahme (exceptiuae)

3. Relation

Substanz und Accidens)		auf die Persönlichkeit.
Ursache und Wirkung)	Beziehung	auf den Zustand der Person.
Gemeinschaft oder Wechselwirkung)		wechselseitig einer Person auf den Zustand d. andern

4. Modalität

Möglichkeit, Unmöglichkeit) das Erlaubte und Unerlaubte

Dasein,

Dasein, Nichtsein) die Pflicht und das Pflichtwidrige

Nothwendigkeit, Zufälligkeit) Vollkommene und unvollkommne Pflicht.

Die Freiheit wird hier betrachtet als eine Art von Kausalität, von Wirksamkeit, die keinen empirischen oder physischen Bedingungen unterworfen, die völlig unabhängig ist, und durch welche gewisse Handlungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt möglich sind. Die Freiheit setzt also die natürliche, die physische Möglichkeit der durch sie hervorzubringenden Handlungen voraus, und bezieht sich in sofern auf die Verstandeskategorie der Modalität, durch welche Möglichkeit, Dasein und Nothwendigkeit mit ihren Gegensätzen gedacht werden. Iede Kategorie der Freiheit wird hier so allgemein, so unbeschränkt auf einzelne Gegenstände genommen, daſs der Bestimmungsgrund iener Kausalität, d. h. des Willens, auſserhalb der Sinnenwelt, in der Freiheit, als Grundvermögen eines denkbaren Wesens, gesucht werden kann, bis die Kategorieen der Modalität den Uebergang von praktischen Grundsätzen überhaupt zu den moralischen einleiten, indem sie den problematischen Gedanken des Erlaubten und Unerlaubten, der Pflicht und des Pflichtwidrigen, der vollkommnen und der unvollkommnen aufstellen, einen Gedanken, der erst durchs moralische Gesetz dogmatisch dargestellt werden kann.

Die Typik der reinen praktischen Urtheilskraft

handelt von dem Vermögen, mögliche Handlungen als Fälle zu beurtheilen, welche unter der prakti-

schen Regel der reinen Vernunft stehen, oder mögliche Handlungen unter das Sittengesetz zu subsumiren, nämlich von der reinen praktischen Urtheilskraft, und von einem Schema oder Typus des Sittengesetzes, wiefern dasselbe unter der Form eines Naturgesetzes vorgestellt werden kann. Durch die Begriffe des Guten und Bösen erhält der Wille einen Gegenstand der Zuneigung oder Verabscheuung: denn das, was wir wollen oder nicht wollen können, stellen wir uns als gut oder als böse vor, entweder schlechthin als gut oder böse, d. h. in moralischer Rücksicht, oder nur in Beziehung auf gewisse Foderungen unsers Begehrungsvermögens, in Absicht auf eine Neigung des sinnlichen Triebes (mithin in physischer Rücksicht). Wir wollen also bisweilen Etwas, das dieser Trieb begehrt, und wollen das nicht, was er verabscheut; oder aber wir wollen ohne Rücksicht auf die Foderungen dieses Triebes, blos weil reine Vernunft diese Handlungsweise zu wollen gebietet.

Was gut oder böse sei, kann entweder nur durch oder doch nicht ohne Vernunft bestimmt werden, wiefern das eine nämlich absolut-, das andre blos relativ-gut seyn mag. Was relativ-gut sei, bestimmt eine praktische Regel der Vernunft in Beziehung auf das (physische, eigentliche) Begehrungsvermögen, dessen Foderung die Vernunft in diese Regel aufgenommen hat; Befriedigung dieser Foderung ist der Zweck einer solchen praktischen Regel; die Gültigkeit derselben hängt also von der Foderung des Begehrungsvermögens, vom Bedürfnis des eigennützigen Triebes ab. Was absolut-gut sei, bestimmt die Vernunft

nunft selbst allein, unabhängig von Foderungen des Begehrungsvermögens, folglich als reine, empirisch-unbedingte Vernunft: die Handlungsweise heifst also hier darum gut, und zwar schlechthin gut, weil sie die Vernunft allein dem Willen vorgeschrieben hatte, weil sie um der blofsen Foderung der reinen Vernunft willen geschehen ist, und ihr Werth nicht erst in einem Verhältnis zum eigennützigen Begehren gesucht werden darf.

Die Begriffe des Guten und Bösen stehen also unter einer praktischen Regel der Vernunft; diese Regel bestimmt dem Willen seinen Gegenstand durch den Begriff des Guten, und zwar entweder a priori, wiefern die Regel Gesetz der reinen praktischen Vernunft ist, oder zugleich a posteriori, wiefern die Vernunft sich empirischen Bedingungen unterwirft, und ihre Regel dem subiektiven Bedürfnis der Sinnlichkeit anpafst. Ob nun eine mögliche Handlungsweise unter der praktischen Vernunftregel stehe oder nicht, ob sie gut oder böse sei, zu bestimmen, erfodert ein Vermögen, den allgemeinen und abstrakten Sinn der Regel auf den Fall in Konkreto anzuwenden, ein Vermögen, die mögliche Handlung unter die allgemeine Regel zu subsumiren, nämlich praktische Urtheilskraft.

Alle mögliche menschliche Handlungen können nur in der Erfahrung vorkommen, alle Fälle des Handelns müssen also empirisch seyn, zur Natur gehören, und in der Sinnenwelt geschehen; sie können nämlich in nichts anderm als in Befriedigungen oder Einschränkungen des Begehrens, in Stillung oder Abweisung der Bedürfnisse, bestehn, und sind folglich in sofern an das Gesetz der Natur-

nothwendigkeit, wie andre Erscheinungen, gebunden: gleichwohl sollen wir solche empirische Fälle möglicher Handlungen unter ein übersinnliches Gesetz subsumiren, ein Gesetz der Freiheit und die übersinnliche Idee des Sittlich-Guten auf sie anwenden. Denn die praktische Regel der reinen Vernunft fodert die Wirklichkeit gewisser Handlungen, und gebietet mit strenger Nothwendigkeit, als praktisches Gesetz, nicht als Naturgesetz, sondern als ein Gesetz der Freiheit und Unabhängigkeit von Erfahrungsbedingungen oder sinnlichen Bestimmungsgründen, und als ein Gesetz für die Freiheit des Willens, es durch sich selbst zu befolgen. Der Wille soll sich durch die bloſse Vorstellung der Form des Gesetzes, um der bloſsen Gesetzmäſsigkeit willen zu einer Handlung selbst bestimmen. Die Urtheilskraft der reinen praktischen Vernunft hat also zu beurtheilen, ob eine mögliche Handlung in der Sinnenwelt dem übersinnlichen Gesetz der Freiheit angemessen sei oder widerspreche, und wie und in welcher Handlungsweise die übersinnliche Idee des Sittlichguten sich gleichsam in concreto darstellen lasse oder nicht.

Es scheint beim ersten Anblick sonderbar und widersinnig, eine empirische, sinnliche Handlungsweise mit einem übersinnlichen Gesetz zu vergleichen, und eine bloſse Vernunftidee, die Idee des Moralisch-Guten in der Erfahrung realisiren zu wollen. Wenn wir nun die reine praktische Urtheilskraft mit der reinen theoretischen vergleichen, so finden wir, daſs die Urtheilskraft der reinen theoretischen Vernunft die Schwierigkeit, welche ihr im Wege war, dadurch hinweg-

hinwegräumen konnte, dafs die Anschauungen von sinnlichen Gegenständen, auf die es in Ansehung des theoretischen Vernunftgebrauchs ankam, und auf welche reine Verstandesbegriffe angewandt werden konnten, doch a priori, (was also die Verknüpfung des Mannichfaltigen in ihnen angeht, den reinen Verstandesbegriffen gemäs) als Schemata gegeben werden konnten. In der Kritik der spekulativen Vernunft wurde nämlich gezeigt, wie die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen, durch ihre Beziehung auf die Form des innern Sinns, die den reinen Verstandesbegriffen in Ansehung ihrer Reinheit von allem Empirischen gleichartige und angemessene Vorstellung der blofsen Zeit, in welcher wir alle gegebene Gegenstände anschauen, versinnlicht wurden; diese Versinnlichungen der reinen Verstandesbegriffe heifsen ihre transscendentalen Schemata, und verbinden diese Verstandesbegriffe und die Erscheinungen so, dafs die Erscheinungen unter die Verstandesbegriffe subsumirt werden können; hierdurch wird also der reinen theoretischen Urtheilskraft ihr Geschäft erleichtert. Aber anders verhält es sich mit der reinen praktischen Urtheilskraft.

Das Sittlich-Gute ist ein übersinnliches Obiekt eines Begriffes, dem in keiner sinnlichen Anschauung ein Merkmal völlig entspricht, das aus keiner Erfahrung mit Sicherheit erkannt werden kann: nun ist es schwer einzusehen, wie die reine praktische Urtheilskraft, d. h. die Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft, den Grund des Begriffs vom Sittlich-Guten, das übersinnliche Gesetz der Freiheit, auf Begebenheiten der Natur, nämlich auf Handlungen in der

Sin-

Sinnenwelt, anwenden solle, da Natur und Freiheit sich entgegengesetzt sind, und zwischen ihnen kein eigentlicher Uebergang Statt findet. Allein die Schwierigkeit fällt durch folgende Betrachtung weg. Es ist schon oben bemerkt worden, dafs das Sittengesetz nicht die physische Möglichkeit und Wirklichkeit der Handlung als einer erscheinenden Begebenheit in der Sinnenwelt unmittelbar und wesentlich angeht, sondern dafs es sich blos auf das hyperphysische übersinnliche Streben nach einer gewissen Handlungsweise, auf die blofse Grundmaxime, Gesinnung und Entschliefsung bezieht, welche von dem Naturerfolg, von der sinnlichen oder physischen Ausführung der Handlung unabhängig ist, und ihr selbst vorhergeht. Wenn ich nun eine mir in der physischen Welt mögliche Handlung mit dem Sittengesetz zusammenhalten und unter dasselbe mittelst der reinen praktischen Urtheilskraft subsumiren soll, so ist die Frage nicht, ob die Handlung physisch möglich, durch Naturkräfte hervorzubringen, sondern blos, ob sie moralisch möglich sei, d. h. ob die ihr zum Grunde zu legende Gesinnung des Willens dem reinen praktischen Gesetz angemessen sei? Die Möglichkeit der Handlung als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, d. h. ihre physische Möglichkeit ist kein Gegenstand der reinen praktischen Urtheilskraft, sondern der Urtheilskraft im theoretischen Vernunftgebrauche, wobei sie das Verstandesgesetz der Ursache zum Grunde legt, für das sie ein Schema in der Form der sinnlichen Anschauung, nämlich in der Vorstellung der blofsen Zeit, besitzt. Die physische Kausalität, als die Naturbedingung der Handlung,

gehört

gehört unter die Naturbegriffe des Verstandes, deren Schema die produktive transscendentale Einbildungskraft entwirft. Allein hier ist gar nicht die Frage von dem Schema eines Falles nach Gesetzen, d. h. nicht von der Versinnlichung der Naturgesetze des Verstandes, nach welchen physische Begebenheiten beurtheilt werden müssen; sondern es ist uns in Ansehung der reinen praktischen Urtheilskraft gleichsam um ein Schema eines Gesezzes selbst, d. h. um ein Verbindungsmittel zwischen dem übersinnlichen Sittengesetz und der Handlung in der Sinnenwelt, um einen sinnlichen Ausdruck des Sittengesetzes zu thun. Wir betrachten nämlich den Willen nicht als eine Kraft, die nach gewissen Gesetzen mechanischer Weise zu einem gewissen Erfolge bestimmt wird, sondern als ein Vermögen, sich durchs bloſse moralische Gesetz allein, ohne einen andern Bestimmungsgrund, zu entschlieſsen; wobei der Begriff der Ursache an ganz andre Bedingungen gebunden wird, als dieienigen sind, die die Naturverknüpfung, den Zusammenhang der physischen Begebenheiten ausmachen. Die Gegenstände sinnlicher Anschauung denkt der Verstand nach gewissen ihm eigenthumlichen Begriffen, welche, wiefern durch sie diese Obiekte nach allgemeinen Gesetzen in nothwendigem Zusammenhange gedacht werden, Naturbegriffe, und in Ansehung der Obiekte Naturgesetze heiſsen; diesen Naturgesetzen, welchen die sinnlich erkannten Gegenstände als solche innerhalb der Erfahrung gleichsam unterworfen sind, muſs ein Schema entsprechen, eine Versinnlichung durch die Zeitbestimmungen, welche die Einbildungskraft hervorbringt, um den reinen Verstandesbegriff, der das Naturgesetz

setz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen. Aber dem Gesetz der Freiheit, als eines von sinnlichen Bedingungen, dem Grunde seiner Wirksamkeit nach, ganz unabhängigen Vermögens, und folglich auch dem Begriffe des Unbedingtguten (des Sittlichguten) kann keine Anschauung, nichts Sinnliches in der Erfahrung, folglich auch kein Schema untergelegt werden, um so das Gesetz und den Begriff des Absolutguten in concreto auf einzelne Fälle anwenden zu können. Die Sinnlichkeit bietet uns also durch die produktive transscendentale Einbildungskraft kein Verbindungsmittel zwischen dem übersinnlichen Gesetz und sinnlichen Gegenständen dar; es bleibt nichts übrig, als der Verstand, diese Verbindung zwischen einer Vernunftidee und Obiekten der sinnlichen Erkenntnis möglich zu machen. Der Verstand kann nämlich einer Vernunftidee zwar kein Schema der Sinnlichkeit, wohl aber die blofse Form eines Gesetzes, das an sinnlichen Gegenständen sich in concreto darstellen läfst, zum Behuf der reinen praktischen Urtheilskraft unterlegen. Durch den Verstand nämlich wird die blofse Form eines Gesetzes der Sinnenwelt, d. h. eines Naturgesetzes, nämlich die Gesetzmäfsigkeit, in der Absicht vorgestellt, um mit dieser physischen Gesetzmäfsigkeit die moralische zusammenzuhalten und zu vergleichen, und an der physischen Gesetzmäfsigkeit die moralische gleichsam versinnlicht darzustellen. Die Form des Naturgesetzes, welche der Verstand dem Gesetze der Freiheit und dem Begriffe des Sittlichguten unterlegt, um dadurch der reinen praktischen Urtheilskraft ihr Geschäft zu erleichtern, kann man den Typus des Sittengesetzes, das Sinnbild desselben nennen.

Die

Die reine praktische Urtheilskraft stellt nämlich folgende Regel auf, um darnach die moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Handlungen zu beurtheilen: „Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze einer Natur, zu der du selbst als Theil gehörtest, geschehn sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehn könntest: oder frage dich, ob du mit Einstimmung deines vernünftigen Willens zu einer Natur gehören möchtest, in welcher die Handlungsweise, welche ietzt von deinem Entschlusse abhängt, nach einem allgemeinen Gesetze dieser Natur erfolgen müfste: d. h. handle so, dafs die Maxime deiner Handllung mit einem allgemeinen Gesetze einer Natur blestehen kann, von der du ein Theil seyn vernünftiger Weise wollen könntest. Kant giebt uns davon in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 53—57 einige treffende Beispiele.

Die Maxime unsrer Handlung soll also mit Einstimmung unsers vernünftigen Willens zu einem allgemeinen Naturgesetz werden können. Natur nämlich heifst im allgemeinsten Verstande, der Form nach, das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Der Mensch von gesundem Verstande und unverdorbnem moralischem Gefühl fragt sich bei dem vorkommenden Fall einer möglichen Handlung, ob die Maxime, so zu handeln, wohl allgemeinherrschend denkbar oder begehrungswerth sei? Ungeachtet er nun nicht fürchten darf,

dafs

dafs die böse Maxime, die er etwa befolgen möchte, allgemein angenommen, und gegen ihn selbst werde geltend gemacht werden, so vergleicht er doch die mögliche Maxime seines Willens mit einem möglicher Weise aus derselben gemachten allgemeinen Naturgesetz, und erkennt sie für böse und unmoralisch, wenn sie zu keinem allgemeinen Naturgesetz taugte, sondern entweder in dieser Allgemeinheit sich selbst widersprechen und aufheben würde, oder doch auf keine Weise Gegenstand eines mit sich selbst übereinstimmenden Willens werden könnte. Befolgt er dennoch eine solche Maxime, so will oder denkt er auch im Ernst nicht ihre Allgemeingültigkeit als Naturgesetz, sondern er hofft und wünscht vielmehr, dafs es beim Alten bleibe, und erlaubt sich blos zu seinen Privatzwecken eine Ausnahme von dem, was er doch für Regel, für Gesetz der Natur anerkennen mufs. Dieser Maasstab der Beurtheilung möglicher Willensmaximen nach ihrer Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu einem allgemeinen Naturgesetz heifst der Typus des Sittengesetzes.

Der gemeinste Verstand findet eine Maxime des Willens moralisch-unmöglich, d. h. unsittlich oder böse, wenn sie die Form eines Naturgesetzes nicht annehmen kann, sondern dieser vielmehr widerspricht. Der Gedanke eines möglichen allgemeinen Gesetzes der Natur, einer möglichen Regel der Begebenheiten liegt seinen Urtheilen, auch den blofsen Erfahrungsurtheilen, immer zum Grunde; er hält z. B. das für physisch-unmöglich, was mit den Gesetzen des bisherigen Weltlaufs nicht übereinzustimmen scheint, und so erklärt er das für moralisch-unmöglich, was

nur

nur als Ausnahme, aber nicht als Regel des Verhaltens, in der Natur sich denken und wollen lasse. Die Allgemeinheit eines Naturgesetzes dient ihm in Fällen der moralischen Beurtheilung zum Typus eines Gesetzes der Freiheit, gleichsam zum Probirstein der Moralität der Handlungen, und durch diese Annahme gewisser Beispiele in möglichen Erfahrungsfällen erleichtert er sich die Beurtheilung der Ausübung und Anwendung des Sittengesetzes in den vorkommenden einzelnen Umständen und Verhältnissen.

Es ist aber blos die Form der Gesetzmässigkeit, auf welche es bei dieser Vergleichung einer übersinnlichen mit einer möglichen sinnlichen Naturordnung ankommt: blos das Princip der Uebereinstimmung mehrerer Wirkungen zu einem gemeinschaftlichen Zweck, das Princip der Einheit des Mannichfaltigen, die bloſse Form des Gesetzes, die Gesetzmäſsigkeit überhaupt macht dasienige aus, woran ich die moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Maxime prüfe. Die Natur der Sinnenwelt läſst sich also mit einer intelligibeln Natur nur in Ansehung der Form der Gesetzmäſsigkeit vergleichen, und von dem Anschaulichen, Sinnlichen und Empirischen der Sinnenwelt darf nichts auf übersinnliche Natur übergetragen werden, weil für diese nur ein Gesetz der Freiheit gilt, das nicht nur aus der von empirischen Bedingungen unabhängigen Vernunft entspringt, sondern auch nur durch absolute Selbstthätigkeit des Willens befolgt werden kann, die alle Erfahrungsbedingungen ausschlieſst.

Der Begriff der Gesetzmäſsigkeit findet im reinsten Vernunftgebrauche Statt, und kann, iedoch

nur zum reinen praktischen Vernunftgebrauche, a priori bestimmt erkannt werden. Gesetzmäfsigkeit legen wir der Natur nur mittelst unsrer Verstandesbegriffe bei; diese Verstandesbegriffe oder Kategorieen sind eigentlich Naturbegriffe, und die Form einer gesetzmäfsigen Verknüpfung der Dinge, d. h. die Gesetzmäfsigkeit der Natur, kann nur durch die Verstandesbegriffe gedacht und auf sie übertragen werden. Nun ist die praktische Vernunft genöthigt und berechtigt, diese Gesetzmäfsigkeit der erkennbaren Natur zum Typus der praktischen Urtheilskraft zu gebrauchen. — Allein sie bestimmt dadurch nicht empirischer Weise die Begriffe der reinen praktischen Vernunft vom Guten und Bösen, etwa aus Erfahrungsfolgen der sogenannten Glückseligkeit: denn von allem Uebersinnlichen ist uns nur die Freiheit durch das moralische Gesetz und auch nur in Beziehung auf die Foderung dieses (ohne Freiheit unausführbaren) Gesetzes bekannt, sie hat also nur praktische, aber keine theoretische Realität. — Alle übersinnlichen Gegenstände, die uns die praktische Vernunft um des Sittengesetzes willen zu glauben nöthigt (Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit), haben auch für uns nur praktische, aber keine theoretische Realität; sie dienen nicht zur Erweiterung unsrer eigentlichen Erkenntnis, sondern blos zur Erweiterung des Wirkungskreises unsers vernünftigen Wollens, blos zur Befriedigung unsers moralischen Bedürfnisses. Für diese Absicht berechtigt uns die praktische Vernunft, die physische Gesetzmäfsigkeit als einen Typus der moralischen anzusehen; denn die praktische Urtheilskraft kann eine solche Vergleichung, einen solchen Maasstab nicht entbehren. Sie prüft also

die

die Moralität einer Handlungsweise an der Natur, nach deren reiner Verstandesform, d. h. an der Form ihrer vom Verstande vorgestellten Gesetzmäſsigkeit. Allein was zur bloſsen Typik der Begriffe gehört, darf nicht zu den Begriffen selbst gezählt werden; die bloſse Darstellung der Gesetzmäſsigkeit darf nicht mit der Gesetzmäſsigkeit selbst verwechselt werden; das Wesen der Moralität darf nicht in der äuſseren physischen Gesetzmäſsigkeit, und der moralische Bestimmungsgrund nicht in der Annehmlichkeit einer solchen Gesetzmäſsigkeit gesucht werden: dies würde ein Empirismus der praktischen Vernunft seyn, der das Gute und Böse blos nach den nützlichen oder schädlichen Folgen beurtheilt und bestimmt, und also die Beziehung auf Glückseligkeit voraussetzt. Nach dem Empirismus der praktischen Vernunft kann man nicht eher über die Güte einer Handlung entscheiden, als bis man ihre nützlichen Folgen entweder mit Gewiſsheit voraussieht, oder doch mit Wahrscheinlichkeit vermuthen kann; nützlich aber kann nur das heiſsen, was einem gewissen Zweck entspricht, und also blos als Mittel Werth hat; da aber dieser Zweck nach iener Vorstellungsart nur innerhalb der Erfahrung gesucht wird, so kann er nur in Gegenständen des Begehrungsvermögens, d. h. in dem Angenehmen überhaupt, und folglich nur in der Glückseligkeit bestehen. Nun kann zwar die Glückseligkeit, so wie die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, der zugleich seine Maxime einer allgemeinen Naturordnung anpaſst, zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen. In der Harmonie und Uebereinstimmung der Befriedigungen des Begehrens, welche durch Sittlichkeit in gewissem Grade her-

vorgebracht, und wodurch Glückseligkeit des Menschen möglich gemacht wird, liegt ein Grund, von einer ausgebreiteten dauerhaften Glückseligkeit auf Sittlichkeit zurückzuschliefsen, und daraus, dafs die Harmonie und Einstimmigkeit in den Foderungen und Befriedigungen des Begehrens befördert wird, läfst sich moralische Gesinnung erkennen. Allein die moralische Gesinnung ist doch nicht einerlei mit der Maxime, Glückseligkeit zu befördern, wenn nicht ein Sittengesetz vorausgesetzt wird, das diesen Zweck gebeut. Der Typus für das Sittlichgute ist nicht mit dem Sittlichguten selbst einerlei; Legalität, äufsere Gesetzmäfsigkeit, ist noch kein entscheidendes Kennzeichen der Moralität, der innern Gesetzmäfsigkeit, und das Sittlichgute darf nicht nach seinen Folgen in der Erfahrung beurtheilt oder bestimmt werden, weil aus den nützlichen oder schädlichen Folgen einer That gar nichts über die gute oder böse Gesinnung ihres Urhebers entschieden werden kann.

Die Typik der praktischen Urtheilskraft (die Lehre vom Typus des Sittengesetzes) bewahrt uns auch vor dem Mysticismus der praktischen Vernunft, einer Schwärmerei, welche das blofse Symbol zum Schema erhebt. Schema ist nämlich eine Anschauung, welche zur Darstellung der reinen Verstandesbegriffe dient; die obiektive Realität (die Wirklichkeit der Gegenstände) der Vernunftbegriffe oder Ideen läfst sich aber nicht darstellen, weil ihnen gar keine Anschauung entspricht; von ihnen ist also kein Schema möglich. Die schematische Versinnlichung kömmt also blos den Verstandesbegriffen zu. Vernunftbegriffe sind blos einer symbolischen Darstellung

lung oder Versinnlichung fähig; allein die symbolische Darstellung kann nicht direkte, sondern nur indirekte Darstellung des Vernunftbegriffs seyn; die Sittlichkeit, als Gegenstand einer blofsen Vernunftidee, wird also indirekt, symbolisch, d. h. nach einer blofsen Analogie, zu welcher auch empirische Anschauungen angemessen sind, dargestellt. Die Aehnlichkeit in Vergleichung des Sittengesetzes mit dem allgemeinen Naturgesetz, der moralischen innern Gesetzmäfsigkeit mit der physischen äufserlichen Gesetzmäfsigkeit, liegt nicht in ihnen selbst, sondern blos in der Regel, über sie zu reflektiren, sie zu beurtheilen. Der Mysticismus der praktischen Vernunft setzt an die Stelle der blos symbolischen indirekten, analogischen Darstellung des blofsen Typus der moralischen Gesetzmäfsigkeit, eine schematische direkte Darstellung, indem er der Anwendung der moralischen Begriffe gewisse vermeinte wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauungen von einem unsichtbaren Reiche Gottes unterlegt, und die Einbildungskraft im Ueberschwänglichen, Uebersinnlichen herumschweifen läfst.

Der Rationalism der praktischen Vernunft ist allein dem Gebrauche der moralischen Begriffe angemessen: er entfernt sich eben so sehr von der Schwärmerei des Mystikers, als von der schwankenden Moral des Empirikers, und nimmt von der sinnlichen Natur zur symbolischen Darstellung der sittlichen Gesetzmäfsigkeit nichts auf, als was sich durch blofse Vernunft denken läfst, nämlich die blofse Gesetzmäfsigkeit; er wendet auch auf die übersinnliche Natur nichts an, als was sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen,

in der Form des Verstandes gegründeten, Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läfst. So wie der Unglaube für die Sittlichkeit oft gefährlicher ist, als der Aberglaube, weil der Aberglaube doch noch Etwas Unsichtbares annimmt, für die Ideen von Freiheit, Moralität, Gottheit und Unsterblichkeit also noch Empfänglichkeit zu haben pflegt, eben so ist der Empirismus in der Moral weit verderblicher, als der Mysticismus. Denn der Mysticismus glaubt übersinnliche Gegenstände, er glaubt ein unsichtbares Reich Gottes, verträgt sich daher auch wohl mit der Reinheit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes; seine schwärmerischen Vorstellungen aber vom Gebiete des Uebersinnlichen, welche die gemeine und natürliche Denkungsart übersteigen, und daher nicht häufig zu fürchten sind, können oft unschuldig oder unschädlich seyn, oder sogar bisweilen auf eine edle Gesinnung schliefsen lassen. Allein der Empirismus legt der Sittlichkeit ein empirisches Interesse an den in der Erfahrung vorkommenden Folgen gewisser Handlungen zum Grunde; er beurtheilt den moralischen Werth oder Unwerth des Thuns und Lassens nicht nach den guten oder bösen Gesinnungen (worauf er doch allein beruht), sondern nach ihrem nützlichen oder schädlichen Einflufs und Erfolg, und läfst den Willen durch das empirische Interesse an den vorgesehenen Folgen gewisser Handlungen zu denselben bestimmt werden; er leitet die Pflicht aus Neigungen ab, und erniedrigt den Menschen unter die Würde eines freien, mit dem Vermögen moralischer Selbstthätigkeit begabten, Wesens.

Dieser

Dieser Empirismus der Moralphilosophie findet sehr leichten Eingang bei den Allermeisten, weil er der herrschenden Sinnlichkeit auf eine nähere oder entferntere, feinere oder offenbarere Art das Wort redet, die unabhängige (und dem Sinnlichen furchtbare) Würde der Vernunft zweifelhaft macht, und den Menschen dem behaglichen Spiele seiner Gefühle überläſst, ohne ihm die Nothwendigkeit deutlicher Begriffe fühlbar werden zu lassen. Der Empirism der praktischen Vernunft ist also weit gefährlicher, und verdient mehr Vorbauungsmittel als der Mysticismus oder Supernaturalismus, welcher meist mit Achtung gegen das übersinnliche Gesetz des Willens, oder doch gegen den erhabenen moralischen Gesetzgeber verbunden, oder sogar aus dem Bewuſstsein des unbegreiflichen Sittengesetzes entsprungen ist, und nur auf kurze Zeit, nur unter wenigen Menschen von warmer und lebhafter Phantasie, in Schwärmereien auszuarten pflegt.

Drittes Hauptstück

Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft

„Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kömmt darauf an, daſs das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme.“ Eine Handlung kann nur dann moralisch heissen, wenn der wesentliche oberste Bestimmungsgrund des Willens bloſse Gesetzmäſsigkeit ist. Gesetzmäſsigkeit aber ist Vernunftmäſsigkeit; denn das praktische Gesetz stellt die Vernunftmäſsigkeit als die einzige Triebfeder des Entschlusses auf. Eine Handlung ist also dann moralisch, wenn Vernunftmäſsigkeit die einzige Triebfeder des Entschlusses ist. Unter Triebfeder wird nämlich der subiektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden, dessen Maxime nicht schon vermöge seiner Natur, dem obiektiven Gesetze nothwendig gemäs ist: Triebfedern können also nur in einem freien Wesen Statt finden, nur in einem solchen, das nicht nothwendig und unwillkürlich zu einer gewissen Handlungsweise bestimmt ist, sondern zwischen Vernunft und Sinnlichkeit die Wahl hat. Eine Handlung muſs durch Freiheit um des Gesetzes willen beschlossen seyn, wenn sie moralisch heiſsen soll: stimmt sie blos zufällig, nicht absichtlich, nicht durch den freien Entschluſs für das Gesetz, mit dem Gesetze überein, dann ist sie blos legal, aber nicht moralisch; die Handlung wird nämlich blos durch das praktische Gesetz mora-

moralischgut, das der Wille zur einzigen Triebfeder annimmt: eine Willensbestimmung kann aber dem moralischen Gesetz gemäs seyn, iedoch ohne die Absicht des Handelnden, gesetzmäfsig zu handeln: der Wille kann irgend einem Gefühle folgen, und um des Gefühls willen das Gesetz befolgen; die blofse Vorstellung des moralischen Gesezzes ist dann nicht hinreichend, ihn zu einer Handlung zu vermögen, sondern er bedarf eines besondern Gefühls; dann handelt er auch nicht um des Gesetzes willen, denn ohne Vermittlung des Gefühls würde er das Gesetz nicht befolgen; das Gesetz ist also nicht die wahre und einzige Triebfeder seines Entschlusses; seine Handlung wird also nicht unmittelbar durch seine Freiheit gesetzmäfsig; ihre Gesetzmäfsigkeit hängt von einem Gefühl ab; die Handlung hat also blofse Legalität, aber keine Moralität. Legalität kann auch ohne Freiheit, ohne unbedingte Selbstthätigkeit Statt finden; es kann unwillkürliche Befriedigungen des Begehrens geben, welche vom Sittengesetz nicht verboten oder sogar dessen Vorschriften angemessen sind; diese sind legal, äufserlich gesetzmäfsig, aber nicht moralisch, nicht innerlich gesetzmäfsig; denn eine moralische Handlung mufs frei, mufs eine Handlung des Willens seyn, der Grund derselben darf nicht allein in einer blofsen Foderung des unfreiwilligen Begehrens, sondern ihr Grund mufs in dem Entschlusse liegen. Eine Triebfeder des Entschlusses läfst sich nicht ohne freie Wahl und Selbstbestimmung denken; denn unter Triebfeder verstehen wir einen subiektiven Bestimmungsgrund des Willens, einen veranlassenden Grund, den der Wille selbst zum bestimmenden erhebt. Der menschliche Wille kann entweder das

Gefühl der Lust und Unlust, oder das praktische Gesetz als Triebfeder seines Entschlusses annehmen; wiefern er nun weder zur Befriedigung seines Triebes nach Vergnügen unwillkürlich hingerissen, noch durch die praktische Vernunft nothwendiger Weise bestimmt wird, sondern sich selbst entweder durch Lust oder Unlust oder durchs Gesetz bestimmen kann, in sofern giebt es Triebfedern seines Entschlusses. Dem göttlichen Willen kann man also keine Triebfedern beilegen, weil wir ihn nur unter dem Charakter schrankenloser Moralität denken dürfen, weil in Gott bloſse Vernunftmäſsigkeit herrscht, und keine Abweichung von derselben vorkommen kann: in der Gottheit giebt es keine Wahl zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, weil wir ihr keine Sinnlichkeit beilegen können: es lassen sich also auch in dem göttlichen Willen keine Triebfedern annehmen. Aber die Triebfeder des menschlichen Willens muſs, wenn sie den Namen der moralischen verdienen soll, nichts als das Sittengesetz seyn. Nur dann erfüllt der Mensch und iedes endliche vernünftige Wesen das Gesetz nicht dem bloſsen Buchstaben, sondern dem Geiste nach, nur dann handelt es nicht blos legal, sondern moralisch, wenn der obiektive Bestimmungsgrund seines Willens, nämlich das Sittengesetz, ganz allein zugleich der subiektiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung ist, wenn es dieses Gesetz selbst zur Triebfeder seines Entschlusses annimmt.

Wenn nun zu einer wahren ächten Moralität erfodert wird, daſs die bloſse vom Sittengesetz gebotene Vernunftmäſsigkeit die einzige reine Triebfeder des Willens sei, daſs keine Neigung, kein Gefühl von Lust oder Unlust sich einmische, um das mora-

moralische Gesetz zur Triebfeder zu machen, sondern dafs alle Rücksicht auf Lust und Unlust bei dem strengen Gebot der Pflicht entfernt werden müsse, dafern man sich nicht mit einer gleisnerischen, schwankenden, unredlichen, scheinheiligen Tugend begnügen will: so mufs uns die Untersuchung und genaue Bestimmung des Grundes der moralischen Triebfeder höchst interessant seyn. Wir werden also nachforschen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und wie das menschliche Begehrungsvermögen zum Sittengesetz im Verhältnis stehe.

Wie ein blofses Gesetz, für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne, wie der Wille sich zur blofsen Gesetzmäfsigkeit oder Vernunftmäfsigkeit, mithin durch ein blofses Gesetz bestimmen, ein blofses Vernunftgebot zur Triebfeder machen, oder in seine Maxime aufnehmen könne (worauf doch der Charakter aller Moralität beruht); dies ist eine für die menschliche Vernunft unauflösliche Aufgabe, und einerlei mit der Frage, wie ein freier Wille möglich sei? Wenn sich nun nicht angeben läfst, wie, woher oder wodurch das Gesetz Triebfeder des Entschlusses werden könne, wenn sich nicht erklären, und also auch nicht begreifen läfst, wie ein freier Wille möglich sei, wie es ein Vermögen geben könne, sich selbst unabhängig von sinnlichen Beweggründen a priori durch reine Vernunft zu bestimmen: so kann unsre Untersuchung nicht den Grund der moralischen Triebfeder, sondern blos das nothwendige Verhältnis derselben zum Gemüth angehen.

Dafs ein Gesetz des Willens in unserm vernünftigen Bewufstsein vorhanden sei, dafs es einen mora-

moralischen Bestimmungsgrund gebe, dafs der Wille, für den dieses Gesetz allein gilt, in sofern er es erfüllt, frei seyn müsse: das ist unleugbare Thatsache des Bewufstseins, die eines Beweises weder bedürftig noch fähig ist: woher aber das Gesetz an sich zur Triebfeder des Entschlusses werden könne, davon bleibt uns der Grund eben so unbegreiflich, als die Freiheit des Willens selbst, wiefern sie als Grundvermögen betrachtet wird. Wir werden also nur a priori darzuthun haben, was das Sittengesetz als Triebfeder des Willens im Gemüth wirke oder vielmehr wirken müsse. — Das Sollen, das im Bewufstsein des Sittengesetzes enthalten ist, und sich vom Müssen wie die moralische Nothwendigkeit von der physischen unterscheidet, drückt die Verbindlichkeit aus, sich mit Ausschlufs aller sinnlichen Antriebe, ohne Rücksicht auf dieselben, ia sogar mit Widerstand gegen alle Neigungen, die dem Gesetz widerstreiten möchten, durch das blofse Gesetz zu bestimmen. Die moralische, die reinsittliche Willensbestimmung, der reinvernünftige Entschlufs, schliefst alle sinnlichen, pathologischen, empirischen Bestimmungsgründe aus, und erhebt das übersinnliche praktische Gesetz allein zu seiner Triebfeder; denn das Sittengesetz gebietet, Vernunftmäfsigkeit allein zur Triebfeder des Handelns zu machen: hierin besteht also der Charakter der Moralität: und hierzu wird ein freier Wille vorausgesetzt, ein von dem Naturgesetz des unwillkürlichen Begehrens unabhängiges, in seiner Grundthätigkeit keinen Erfahrungsbedingungen und sinnlichen Bestimmungsgründen unterworfenes, mithin freies und selbstthätiges Vermögen. Wiefern also das Gesetz unbedingt gebietet, und der Wille, um es zu befolgen, von allen

allen fremden Antrieben und Neigungen abstrahiren mufs: sofern wirkte es als Triebfeder nur negativ; es bewiese nämlich, durch die Abweisung aller Neigungen und sinnlichen Antriebe, aufs Gefühl eine negative Wirkung: denn ieder sinnliche Antrieb, iede Neigung gründet sich auf ein Gefühl der Lust und Unlust, auf einem Gelüsten des Begehrungsvermögens. Wir erkennen also a priori aus dem blofsen Bewufstsein des Sittengesetzes, aus dem blofsen Begriff der Pflicht, dafs das Sittengesetz durch die Beschränkung der Neigungen negativ aufs Gefühl wirke. Da diese negative Wirkung aufs Gefühl selbst Gefühl ist, da dieser Abbruch der Neigungen selbst gefühlt wird, und schmerzhaft seyn mufs; so sehen wir zugleich a priori ein, dafs das moralische Gesetz, indem es durchaus die Foderungen des Begehrungsvermögens seinen eignen unterzuordnen, und mithin Unterwerfung und Einschränkung der Neigungen gebeut, ein schmerzhaftes Gefühl bewirken müsse. Und hier zeigt sich der erste und vielleicht auch einzige Fall, dafs wir a priori aus blofsen Begriffen das Verhältnis eines Erkenntnisses (und zwar hier eines reinen praktischen) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen können. Denn dafs die Einschränkung unsrer Neigungen, der Sinnlichkeit, welche gern ihre Foderungen durchsetzen möchte, unangenehm seyn müsse, sehen wir a priori ein; dafs aber das praktische Gesetz kein Gesetz seyn könnte, wenn es dem Belieben unsers sinnlichen Hanges unterworfen wäre, und erst von ihm Sanktion und Genehmigung erwarten müfste, also entweder nur durch die Einstimmung mit demselben, oder doch nicht ohne dieselbe gelten könne, ist uns ebenfalls durch das Gewissen und morali-

sche

sche Gefühl, und noch genauer durch den Begriff der strengen Pflicht a priori bekannt.

Kant befaſst alle Neigungen zusammen (die in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heiſst) unter dem Namen der Selbstsucht. Die Selbstsucht theilt er ein in Selbstliebe, als ein über Alles gehendes Wohlwollen gegen sich selbst (philautia), und in den Eigendünkel, ein über Alles gehendes Wohlgefallen an sich selbst.

Ein übertriebenes Wohlwollen gegen sich selbst nennt man lieber Eigenliebe, da Selbstliebe gewöhnlich blos die natürliche und ordentliche Neigung und Sorge für sich selbst bezeichnet. Noch bestimmter unterscheidet Kant in seiner philosophischen Religionslehre als ursprüngliche Anlagen in der menschlichen Natur die physische (instinktartige, vernunftlose) Selbstliebe, eine Anlage für die Thierheit im Menschen als einem lebenden Wesen, unter welcher der Selbsterhaltungs-, der Fortpflanzungs- und der Geselligkeitstrieb enthalten ist, von der vergleichenden (vernünftigen, räsonirten) Selbstliebe, als Anlage für die Menschheit im Menschen als einem lebenden und zugleich vernünftigen Wesen, Anlage für die eigentliche Humanität.

Die physische, instinktartige, vernunftlose Selbstliebe kann als solche nie unsittlich seyn, denn sie wirkt unwillkürlich und ohne Bewuſstsein des Sittengesetzes; sittlich oder unsittlich können aber nur freiwillige Handlungen seyn, welche bei dem Bewuſstsein des Gesetzes demselben

selben gemäs oder zuwider unternommen wurden. Die physische Selbstliebe kann also nur durch gesetzwidrigen Gebrauch der Freiheit den Stoff zu unmoralischen Gesinnungen und Handlungen darbieten.

In ihrer Ausartung und Uebertriebenheit nennt man die Selbstliebe überhaupt gewöhnlich Selbstsucht, und wenn sie weniger anmaafsend ist und versteckter wirkt, meist Eigenliebe; wiewohl man diese Namen auch oft gleichbedeutend braucht.

Nun thut die reine praktische Vernunft der Selbstliebe blos Abbruch; sie fodert keine Ausrottung des ihr zum Grunde liegenden sinnlichen Triebes, sondern blos Unterordnung seiner Foderungen unter das Sittengesetz, Einschränkung derselben auf die Einstimmung mit diesem Gesetz: das Sittengesetz gebietet nicht, allen Neigungen entgegenzuarbeiten und sie zu unterdrücken, sondern blos an ihrer Uebereinstimmung mit ihm selbst zu arbeiten, welches nur durch ihre Unterordnung unter dasselbe geschehen kann. Die Selbstliebe ist ein natürlicher, uns eingepflanzter Trieb, gegründet in unsrer sinnlichen Natur, den wir uns nicht selbst gegeben, und daher eben so wenig als unsre sinnliche Natur überhaupt zu verantworten haben.

Die Selbstliebe, der eigennützige oder sinnliche Trieb ist früher rege, ehe unser Gewissen erwacht, ehe das moralische Gefühl uns rührt, ehe wir des moralischen Gesetzes uns bewufst werden. Es ist natürlich, dafs wir die Selbstliebe des Wohlwollens in unsre Maxime aufnehmen, dafs wir unser beständiges Wohlbefinden wollen, und

sie ist vernünftig, weil die theoretische Vernunft die Idee des gröfsten und dauerhaftesten Wohlseins erzeugt, und ihren Gegenstand als Zweck vorstellt, zu dem die angemessensten Mittel gewählt werden müssen; die Vernunft dient aber hier der Neigung, sie wirkt blos als Denkkraft, blos theoretisch, nicht praktisch, nicht völlig a priori, sondern unter empirischen Bedingungen; und die Maxime der Klugheit, welche sie aufstellt, hat an sich keine Beziehung auf Moralität, ist für sich, ohne Rücksicht auf das Sittengesetz, weder moralisch noch unmoralisch, sondern unschuldig. Erhebt man sie aber zum unbedingten Princip der Willkür, zum allgemeinen Grundsatz, zum Gesetz des Handelns, so widerstreitet sie der Moralität. Eine nicht nur theoretisch- sondern auch praktisch-vernünftige Selbstliebe besteht also mit der Moralität; denn sie maafst sich keine allgemeine Herrschaft über den Willen an, sondern bleibt in den Schranken der Gerechtigkeit. Während die reine praktische Vernunft der Eigenliebe, dem über Alles gehenden unbedingten Wohlwollen gegen sich selbst, blos Abbruch thut, indem sie dieselbe mit dem praktischen Gesetz in Harmonie zu bringen, und zur vernünftigen moralischen Selbstliebe zu machen strebt, schlägt sie den Eigendünkel ganz nieder. Eigendünkel heifst ein über Alles gehendes Wohlgefallen an sich selbst, er ist eine Ausartung derjenigen Selbstliebe, die sich im Wohlgefallen an uns selbst äufsert. Gefallen wir uns nur wegen jener Klugheitsmaximen zur Befriedigung unsrer Neigungen wohl, dann ist diese Selbstliebe des Wohlgefallens mit der Selbstliebe des Wohlwollens einerlei. Haben wir aber ein Wohlgefallen

len an uns, ohne Rücksicht auf die kluge Befriedigung unsers Triebes nach Glückseligkeit, unabhängig von dem vortheilhaften Einfluſs unsrer Handlungen auf unsern Zustand, so kann dies ein unbedingtes Wohlgefallen an uns selbst heiſsen, und kann allein in unsrer Zufriedenheit über die Uebereinstimmung unsrer Maximen mit dem moralischen Gesetz bestehen; dies würde nichts als moralische Selbstachtung, moralische Selbstzufriedenheit, oder Vernunftliebe seiner selbst seyn, welche verhindert, andre, aus den Folgen der Handlungen hergenommene, Ursachen der Zufriedenheit mit den Triebfedern der Willkür zu vermischen; dies würde moralische Selbstliebe seyn, die sich auf das Bewuſstsein einer Maxime gründet, durch welche Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder der Willkür gemacht wird.

Glückseligkeit ist für uns, als Naturwesen, d. h. wiefern wir von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängen, das Erste, und das, was wir unbedingt, ohne weitere Rücksicht, schlechthin begehren; aber wiefern wir nicht blos Sinnlichkeit, sondern auch Vernunft und Freiheit haben, ist Glückseligkeit gar nicht das erste, unbedingte Gut, nicht der schlechthin-nothwendige unmittelbare Gegenstand unsrer Maximen; sondern für uns als vernünftige und freie Wesen macht die Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. h. die Uebereinstimmung aller unsrer Maximen mit dem Sittengesetz, unser oberstes und unbedingtes Gut aus. Und alle sittliche Vorschrift besteht in dem Gebot, daſs diese Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz die obiektive Bedingung sei, unter welcher wir nach

Wohlsein streben. Daher dürfen wir auch kein Wohlgefallen an uns haben, sondern müssen vielmehr mit Selbstverachtung auf uns zurücksehen, wenn wir uns solcher Maximen bewufst sind, die mit dem Sittengesetz streiten, wenn wir uns bewufst sind, unbedingt Klugheitsmaximen zu befolgen, und nach Glückseligkeit zu streben. „Denn alle Ansprüche der Selbstschäzzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, sind nichtig und ohne alle Befugnis, indem eben die Gewifsheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetz übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person, und alle Anmaassung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist."

Das moralische Gesetz thut nun dem Eigendünkel, als einer auf keine moralische Vollkommenheit gegründeten Selbstschätzung, allen Abbruch, und heifst uns allein auf das einen gewissen Werth setzen, wozu wir uns frei um des Gesetzes willen entschliefsen, auf die moralische Anlage in uns, wiefern wir sie recht gebrauchen, ausbilden und zur Fertigkeit im Guten erhöhen; allein es verwirft alle selbstgefällige Einbildung auf moralische Vollkommenheit, indem es uns das unerreichbare Ideal der Heiligkeit vorhält, und, so viel in unserm Vermögen ist, Gutes zu thun heifst, ohne uns iemals einen Stillstand in der Tugend zu erlauben, gleich als ob wir die höchste sittliche Vollkommenheit wirklich erreicht hätten. Das moralische Gesetz thut dem Hange zur Selbstschätzung, der blos auf der Sinnlichkeit beruht, unendli-

endlichen Abbruch, und schlägt also den Eigendünkel nieder. Dadurch wird das Gesetz ein Gegenstand der Achtung; denn Achtung erregt das, was für unsre Sinnlichkeit unerreichbar ist. Das Gesetz ist nämlich keine leere Idee, sondern etwas Reelles, etwas Positives, und zwar die Form einer intellektuellen, einer übersinnlichen, unerkennbaren, blos durch Vernunft denkbaren, einer freien Kausalität, ein Gesetz des Willens, das nur durch Freiheit befolgt werden kann; dies heilige Gesetz schwächt den Eigendünkel im Gegensatz mit den Neigungen, welche gern ohne Rücksicht auf dasselbe befriedigt seyn möchten, und schlägt ihn sogar nieder. Hieraus entsteht Demüthigung unsrer sinnlichen Natur, ein Gefühl der Unlust, das aus dem Gefühle der Achtung gegen das Gesetz entspringt, und die Sinnlichkeit in dem Grade beugt, als es die Vernunft in uns erhebt. „Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellektuellen Wohlgefallens (sagt daher Kant in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, I. Auflage, S. 118. 119.) ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und iede vor ihm vorhergehende Triebfedern des Gemüths ausübt; diese Macht wird eigentlich nur durch Aufopferungen kenntlich, (welches eine Beraubung zum Behuf der innern Freiheit ist); deckt aber eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen in Uns auf, und das Wohlgefallen ist in Beziehung auf die Sinnlichkeit negativ, d. i. wider dieses Interesse, in Beziehung

hung auf Vernunft aber positiv, und mit einem Interesse verbunden."

Achtung fürs moralische Gesetz ist also ein positives Gefühl, das nicht empirischen Ursprungs ist, nicht der Erfahrung seine Wirklichkeit verdankt, aus keinen sinnlichen Eindrücken hergeleitet werden kann, sondern durch einen intellektuellen Grund gewirkt, aus einer übersinnlichen Quelle, nämlich der Vorstellung des Sittengesetzes, folglich a priori entspringt, und auch a priori durch reine Vernunft erkannt wird. Dieses moralische, geistige Gefühl der Achtung ist das einzige, das wir völlig a priori ohne Vermittlung der Eindrücke, durch blofse Vernunft erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können, wiefern wir uns der reinen praktischen Vernunft als seines Grundes bewufst sind.

Aus dem vorigen Hauptstück ergab sich, dafs alle vor dem moralischen Gesetz sich darbietende Gegenstände des Willens, alle unabhängig von dem praktischen Gesetz bestimmte, oder wohl gar demselben erst zum Grunde gelegte Gegenstände, vermöge dieses Gesetzes selbst, nicht als moralische Bestimmungsgründe gelten könnten, sondern blos in einer Beziehung zum Begehrungsvermögen unter den Namen des Angenehmen, Unangenehmen, Nützlichen oder Schädlichen, ständen; dafs die Begriffe des eigentlich- d. h. absolut-Guten und Bösen nicht dem Moralgesetze vorhergiengen, sondern erst durch dasselbe bestimmt würden; dafs also blofse Gegenstände des (sinnlichen und sinnlichvernünftigen) Begehrens nicht für unbedingt-gut angesehen, und nicht in die moralischen Maximen aufgenommen werden könnten; wir

sahen,

sahen, dafs die blofse praktische Form, nämlich die Tauglichkeit der Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, erst das Absolut- Unmittelbar- oder Ansichselbst-Gute, das Sittlichgute bestimmte, und die Maxime eines reinen Willens gründete, der allein in aller Absicht gut wäre. Allein unsre Sinnlichkeit, ein nothwendiger Bestandtheil unsers Wesens, dringt durch den einen Grundtrieb der menschlichen Natur, den Trieb nach Vergnügen, auf die möglichste Befriedigung ihrer Bedürfnisse, noch ehe die praktische Vernunft zur Entwicklung gekommen ist; und suchte sich, wofern nicht das erwachte Gewissen und das belebte moralische Gefühl dagegen Einsprüche machten, gern die Alleinherrschaft über alles Thun und Lassen des Menschen anzumaafsen, obgleich die auf ihre Foderungen gegründeten Maximen der Selbstliebe und Klugheit gar nicht zu einer allgemeinen Gesetzgebung der Weisheit und Gerechtigkeit tauglich sind. So dringen sich die Gegenstände des Begehrungsvermögens, der Zuneigung oder Abneigung, der Hoffnung oder der Furcht früher auf, als die durch das Sittengesetz bestimmten Begriffe vom Guten und Bösen; und unser pathologisch-bestimmbares Selbst, unsere sinnlich-afficirbare Natur, unsere Empfänglichkeit für die Reize des Angenehmen, wird früher beschäftigt, als sich die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft äufsert, und die Freiheit des Willens ihr Gesetz vernimmt.

Diesen Hang, sich selbst, nach den subiektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür (d. h. nach den Neigungen), zum obiektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen,

 oder

oder (welches dasselbe ist) die sinnlichen Foderungen allgemeingeltend zu machen, kann man die Selbstliebe nennen, welche, so lange noch nicht die praktische Vernunft zur Entwicklung gekommen, das wahre Bewufstsein der Freiheit also auch nicht erwacht ist, unfreiwillig und unschuldig wirkt; aber, sobald durch das Gesetz auch dieses Bewufstsein klar geworden ist, als ausgeartet den strafenden Namen des Eigendünkels verschuldet. Das Moralgesetz, welches obiektiv allein und in aller Absicht, d. h. nicht von zufälligen Bedingungen des Subiekts abhängig, sondern in der Handlungsweise der Vernunft selbst, und folglich nothwendig und allgemein gegründet ist, schliefst den Einflufs der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip, auf die moralische Grundmaxime gänzlich aus; vor dem Gedanken der Pflicht müssen alle Neigungen verstummen, und das Sittengesetz thut durch diesen Gedanken dem Eigendünkel, der die subiektiven Bedingungen der Selbstliebe gern zu Gesetzen erhöbe, unendlichen Abbruch, und demüthigt dadurch den Menschen, wiefern er mit Sinnlichkeit begabt ist. Das obiektive, durch Vernunft bestimmte und erkannte, Gesetz ist nun durch diese Demüthigung subiektiv Grund eines Gefühls der Achtung. Denn dasienige erweckt für sich Achtung, dessen Vorstellung, sofern wir es als Bestimmungsgrund unsers Willens ansehen, uns in unserm Selbstbewufstsein demüthigt. So erregt die Vorstellung des Gesetzes in uns ein Gefühl der Achtung. Dies sehen wir a priori ein: denn wir wissen, dafs das moralische Gesetz die Selbstliebe vom Beitritt zur obersten Gesetzgebung ausschliefst; Alles aber, was in der Selbstliebe angetroffen wird, gehört zur Neigung; und alle Nei-

gung beruht auf Gefühlen, was also allen Neigungen der Selbstliebe Abbruch thut, mufs auf das Gefühl Einflufs haben; folglich mufs auch das Sittengesetz, indem es der Selbstliebe Abbruch thut, auf das Gefühl Einflufs haben. Wir begreifen also das Gefühl der Achtung aus dem Charakter des Sittengesetzes. Diese Wirkung des Sittengesetzes aufs Gefühl ist einerseits blos negativ, wiefern dem sinnlichen Begehrungsvermögen der Beitritt zur moralischen Gesetzgebung versagt wird; wiefern also seine Foderungen, die sich in den Neigungen der Selbstliebe äufsern, abgewiesen werden; andrerseits ist die Wirkung des Sittengesetzes aufs Gefühl positiv, wiefern nämlich die Einschränkung aus der reinen praktischen Vernunft entspringt, wiefern nicht blos Schmerz für die sinnliche, sondern erhebendes Bewufstsein der vernünftigen Natur, und also das Bewufstsein von etwas Positivem erweckt wird. Zu dieser Wirkung des Sittengesetzes aufs Gefühl darf nun gar keine besondre Art von Gefühlen vorausgesetzt werden; man darf kein sogenanntes praktisches oder moralisches Gefühl annehmen, das dem Sittengesetz selbst vorhergehe und zum Grunde liege; man darf das moralische Gesetz und also den Grund seiner Verbindlichkeit nicht aus einem gewissen Gefühle herleiten; den Entstehungsgrund des Gesezzes darf man in kein Gefühl setzen, weil sonst der Charakter desselben, der in unbedingter allgemeingültiger Nothwendigkeit besteht, aufgehoben werden müfste.

Dadurch, dafs das Bewufstsein des Sittengesetzes den sinnlichen Neigungen und Gefühlen Abbruch thut, entsteht ein Gefühl der Unannehmlichkeit, der Unlust. Eine solche negative Wirkung

 auf

auf das Gefühlvermögen ist, wie ieder Einflufs auf dasselbe, und wie iedes Gefühl überhaupt, pathologisch; in dieser Benennung nimmt man nicht auf den Ursprung des Gefühls, welcher nicht nothwendig innerhalb der Neigungen selbst liegen mufs, sondern blos auf den leidentlichen Zustand des Subiekts Rücksicht. Sieht man aber auf die Ursache des Gefühls, und diese liegt in der reinen praktischen Vernunft, so kann es kein pathologisches, sondern es mufs ein rein-praktisches oder moralisches Gefühl genannt werden. Demüthigung heifst die Wirkung des Bewufstseins des Sittengesetzes auf ein vernünftiges, aber zugleich von den Foderungen seiner Sinnlichkeit bestimmbares, Wesen. Die Demüthigung des vernünftigen und von Neigungen afficirten Subiekts besteht in einer intellektuellen Verachtung, in einer Selbstverachtung, einer solchen Verachtung, welche nicht den sinnlichen Zustand, nicht die physischen Umstände, nichts, was von äufserlichen empirischen Bedingungen abhängt, sondern etwas intellektuelles, übersinnliches, unser unsichtbares Selbst, die Freiheit unsers Willens als den Charakter unsrer Persönlichkeit, und zwar den durch Freiheit angenommenen Hang betrifft, die moralischen Triebfedern den sinnlichen unterzuordnen, oder doch blos beizuordnen oder beizumischen. Die reine praktische Vernunft erscheint hier dem sinnlichen Menschen als oberste Gesetzgeberin, und demüthigt die Anmaafsungen seiner Sinnlichkeit durch ihre unbedingten strengen Foderungen, und sie erfüllt ihn mit Selbstverachtung, wenn er sich des Hanges zum Ungehorsame gegen sie bewufst ist.

So

So wie nun in Rücksicht auf die negative Wirkung des Gesetzes Demüthigung und Selbstverachtung entsteht, so wird in Rücksicht auf den positiven Grund desselben Achtung für das Gesetz erregt. Für das Gesetz selbst findet eigentlich gar kein Gefühl statt, d. h. es läſst sich nicht aus der Annehmlichkeit, Unannehmlichkeit oder Gleichgültigkeit unsers Zustandes wahrnehmen, was gesetzmäſsig oder gesetzwidrig sei; aber im Urtheile der Vernunft wird die Wegräumung eines Hindernisses, die Ausschlieſsung der sinnlichen Triebfedern, einer positiven Beförderung der Kausalität, einer Beförderung der freien Wirksamkeit der praktischen Vernunft, gleichgeschätzt. Der positive Grund der Demüthigung ist das Gesetz; dies erfüllt uns eben dadurch mit Achtung gegen sich selbst, d. h. mit einem Gefühl, das aus der Wahrnehmung seiner Erhabenheit über den Widerstand der anmaaſsenden Selbstliebe entspringt. Dieses Gefühl der Demüthigung oder Selbstverachtung, welches vom Gefühl der Achtung fürs Gesetz unzertrennlich ist, wird nun mit Recht moralisches Gefühl genannt. (Uebrigens unterscheidet man zweierlei moralische Gefühle, welche sich beide auf Achtung gegen das moralische Gesetz gründen, aber dadurch auszeichnen, daſs das eine den sittlichguten oder bösen Handlungen vorhergeht, das andre aber ihnen nachfolgt, und dann entweder angenehm oder unangenehm ist). Das Gefühl der Achtung für das Gesetz des Willens enthält also in Rücksicht auf den Hang unserer sinnlichen Natur etwas Niederschlagendes; in Rücksicht auf die Selbstthätigkeit und Selbstständigkeit der Vernunft aber und auf unsre Freiheit etwas Erhebendes;

einerseits etwas Beunruhigendes, andrerseits aber etwas Beruhigendes.

Durch das Gefühl der Achtung wird das moralische Gesetz subiektiver Bestimmungsgrund, d. h. Triebfeder des Entschlusses, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung, und materialer obiektiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung ist. Das Gesetz heifst formaler Bestimmungsgrund der Handlung oder des Willens überhaupt, wiefern er blos auf der Form, d. h, auf der einzigen Handlungsweise der reinen Vernunft beruht; die Vernunft fodert nämlich von der Freiheit des Willens, dafs sie ihre Form annehme; die Form der Vernunft besteht in ihrer einzig möglichen Handlungsweise, nämlich in dem Streben nach unbedingter Einheit: das Sittengesetz ist aber kein materialer Bestimmungsgrund des Willens; denn nur die Form desselben, nur die Vernunftmäfsigkeit, die absolute Einheit, die allgemein nothwendige Uebereinstimmung, welche die praktische Vernunft unvermeidlich vom Willen fodert, also blos die gesetzliche gebietende Form ihrer Vorschrift, nicht der aufgestellte Gegenstand, nach seinem Verhältnis zu unsern Neigungen, soll den moralischen Bestimmungsgrund ausmachen. Materialer Bestimmungsgrund ist das Sittengesetz nur obiektiver Weise, d. h. nur in Beziehung auf die Gegenstände der Handlung, unter dem Namen des Guten und Bösen; das Gute ist nämlich als Materie, als Gegenstand des durch praktische Vernunft bestimmten, mithin moralischen Willens anzusehen; und so kann man das Sittengesetz einen materialen Bestimmungsgrund der Gegenstände des Willens nennen; denn es bestimmt dem Willen einen Gegen-

Gegenstand, nämlich das Gute; aber dieser materiale Bestimmungsgrund ist nicht subiektiv, er beruht nicht auf Gefühlen und Bedürfnissen des Subiekts, sondern er ist obiektiv, beruht auf einem Obiekt der Vernunft, unabhängig von Neigungen und Bedürfnissen. Subiektiver Bestimmungsgrund aber, d. h. Triebfeder wird das Sittengesetz, indem das Bewufstsein desselben auf die Sinnlichkeit des Subiekts wirkt, ihre Anmaafsungen niederschlägt, und so ein Gefühl der Achtung bewirkt, das seinem Einflusse auf den Willen, seinem Ansehen für die Freiheit, beförderlich ist. Dies Gefühl erfolgt also erst aus dem Bewufstsein des Sittengesetzes, ist aber nicht Grund des Gesetzes; es ist kein pathologisches, auf einem innern Sinn gegründetes Gefühl der Lust, welches nicht anders als sinnlich seyn könnte, und durch äufsere Eindrücke bestimmt werden müfste; denn die Triebfeder der sittlichen Gesinnung mufs von allen sinnlichen Bedingungen frei seyn. Eine Idee a priori, ein Begriff der reinen praktischen Vernunft wirkt dieses Gefühl der Achtung, wozu freilich das Gefühl der Sinnlichkeit, das den Neigungen unsres Begehrungsvermögens zum Grunde liegt, vorausgesetzt wird, indem durch das Bewufstsein des Sittengesetzes der Selbstliebe ihr Einflufs auf die oberste Gesetzgebung und dem Eigendünkel sein selbstgefälliger Wahn von der Oberherrschaft der Sinnlichkeit benommen, und dadurch dem Einflusse der Vernunft ein Hindernis aus dem Wege geräumt wird.

Die Achtung fürs Gesetz ist nicht sowohl Triebfeder zur Sittlichkeit, als vielmehr selbst schon Sittlichkeit, wiefern sie nämlich schon vom Willen

als Triebfeder angenommen worden ist: das bloſse unwillkürliche Gefühl der Erhabenheit des Sittengesetzes (das Lautwerden des Gewissens) ist an sich ohne Verdienst und ohne moralischen Werth, wenn nicht der Wille seinen Entschluſs durch dasselbe bestimmt, und diesem Gefühl blos um seines Gegenstandes, des erhabenen Gesetzes willen, aus freier Entschlieſsung Einfluſs auf seine Handlungen einräumt. Die Achtung gegen das Gesetz ist anfangs unwillkürlich, und folglich ohne moralisches Verdienst, sie beruht auf unsrer moralischen Anlage, auf der uns angebornen Empfänglichkeit für die Stimme des Gewissens, durch welche sich ienes übersinnliche Gesetz offenbart; aber durch freie Selbstthätigkeit des Willens kann diese Empfänglichkeit für die praktische Achtung gegen das Sittengesetz erhalten und ihre Freiheit befördert werden: in sofern ist das Gefühl der Achtung fürs Gesetz ein Zeichen des Verdienstes, und beweiset, daſs der Wille sich bemüht hat, die ungestümen oder hinterlistigen Foderungen einer anspruchvollen Selbstliebe zu entkräften und zurückzuweisen, und dafür dem Gesetz, das die praktische Vernunft ihm giebt, immer mehr Ansehen und Einfluſs zu verschaffen.

Setzt nun das Gefühl der Achtung eine Empfänglichkeit des Gemüths für die moralischen Einschränkungen der Sinnlichkeit voraus, aus welchen eine Art Unlust entspringt; kann also dies in gewissem Grade schmerzhafte Gefühl, das sich in der Achtung fürs Gesetz mit einem erhebenden Gefühle vereinigt, nicht ohne Voraussetzung der Wirksamkeit sinnlicher Antriebe, und folglich nicht ohne eine gewisse Abhängigkeit vernünftiger Wesen von Bedürfnissen (von

Trieben

Trieben und Neigungen und deren Gegenständen) d. h. nicht ohne ihre Endlichkeit gedacht werden; so kann in dem unendlichen Wesen kein Gefühl der Achtung fürs Gesetz Triebfeder des Willens seyn, weil es von aller Sinnlichkeit und allen daraus entspringenden Hindernissen der praktischen Vernunft frei gedacht werden muſs. Das unendliche, über alle sinnliche Bedürfnisse erhabene Wesen wird also nicht durch Achtung für das Moralgesetz bestimmt; in ihm herrscht vielmehr die praktische Vernunft, und durch sie das Sittengesetz in grenzenloser Wirksamkeit; für Gott giebt es weder Sollen, noch Gebot, noch Pflicht, noch Achtung.

Dies durch praktische Vernunft, vermittelst ihres Gesetzes, in endlichen vernünftigen Wesen bewirkte moralische Gefühl der Achtung dient nicht für sich selbst zur Beurtheilung der Handlungen, wiewohl es den Urtheilen über die Moralität der Handlungen zum Grunde liegt. Einige engländische Moralphilosophen haben einen moralischen Sinn angenommen, durch welchen die Rechtmäſsigkeit oder Unrechtmäſsigkeit einer Handlung unabhängig von Räsonnement nach ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einem Triebe zum Absolut-Guten beurtheilt werde. Es ist auch nicht zu leugnen, daſs das Gefühl des Rechts und Unrechts früher wirksam ist, als die philosophirende Vernunft die Gründe dieses Gefühls erforscht, und Begriffe des Rechts und Unrechts aufstellen kann; auch kann man dieses Gefühl allerdings das moralische nennen, und es besteht eben so wenig, als das Gefühl der Achtung fürs Gesetz, in der bloſsen Empfänglichkeit für Lust und Unlust, aber wir dürfen es mit der hier

gemein-

gemeinten Achtung fürs Gesetz nicht verwechseln. Dies Gefühl der Achtung liegt dem andern moralischen Gefühl selbst zum Grunde. Eben so wenig kann man es dem Sittengesetz selbst zum Grunde legen, da es selbst das Bewufstsein des Sittengesezzes als Grund voraussetzt; dies Gefühl der Achtung fürs Gesetz dient blos dem Willen zu einer Triebfeder, die er in seine Maxime aufnehmen soll und kann.

Weil Achtung immer nur eine moralische Beziehung, und folglich Rücksicht auf Vernunft und Freiheit voraussetzt, so geht auch Achtung immer nur auf Personen in Ansehung ihrer Gesinnungen und Handlungen, nicht auf blofse Sachen, weder auf Thiere, noch weniger auf leblose Dinge. Hierüber verdient Kant (Krit. d. prakt. Vern. S. 135 — 139) selbst gehört zu werden:

„Achtung geht iederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letztere können Neigung, und wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde etc.), sogar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulkan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist Bewunderung, und diese, als Affekt, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Gröfse, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Thiere u. s. w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen, und doch darum kein Gegenstand der Achtung seyn. Seine scherzhafte Laune, sein Muth und seine Stärke, seine Macht durch seinen Rang, den er

unter

unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflöfsen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagte: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maafse, als ich mir von mir selbst nicht bewufst bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewufst seyn, und die Achtung bleibt doch. Denn da bei dem Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, (dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint), einen Maasstab abgiebt. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äufserlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden."

„Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, dafs man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläfst. Man sucht etwas ausfindig

findig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne; irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel wiederfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Maiestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, dafs es einer andern Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unsrer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus andern Ursachen Alles so bemühe, es zur beliebten Vorschrift unsers eignen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als dafs man der abschreckenden Achtung, die uns unsre eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust: dafs, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und iener Achtung praktischen Einflufs verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maafse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können grofse Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analogisches Gefühl, bewirken, es ist auch ganz anständig, es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit iener Empfindung einerlei sei. Allein, wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, dafs, da es immer ungewifs bleibt, wie viel das angeborne Talent, und wie viel Kultur durch eigenen Fleifs an der Geschicklichkeit Theil habe, die Vernunft die letztere muthmafslich

als

als Frucht der Kultur, mithin als Verdienst vorstellt, welches unsern Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beispiels, in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht bloſse Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beispiel vorhält) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, daſs der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire) sonst woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtspunkte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwickelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermaaſsen zum Gesetze macht."

Es kann also das Wesen der moralischen Triebfeder, ihr unmittelbarer Charakter, in nichts anderm bestehn, als in dem Gefühle der Achtung fürs moralische Gesetz; und wenn wir Personen Achtung erzeigen, so geschieht dies nur, wiefern wir in ihnen eine moralische Gesinnung, und also selbst das moralische Gesetz anerkennen. Im Urtheile der Vernunft ist das moralische Gesetz ein objektiver und unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens; die Freiheit des Willens aber, die sich durchs bloſse Gesetz bestimmen kann, zeigt sich eben darin, daſs sie alle Neigungen, und so den Werth der Person selbst auf die Bedingung einschränkt, mit dem ihr durch praktische Vernunft gegebenen Gesetz übereinzustimmen. Diese Einschränkung erweckt im Menschen ein Gefühl der Unlust, das sich aus dem Begriff des Sittengesetzes a priori erkennen läſst.

Wiefern nun blos dies Gefühl der Unlust entsteht, sofern bemerken wir nur eine negative Wirkung des Sittengesetzes aufs Subiekt, nämlich Demüthigung desselben durch Herabsetzung der blos sinnlichen Triebfedern, die auf Neigungen beruhen, und durch Einschränkung seines persönlichen Werths auf die alleinige Bedingung der Angemessenheit seiner Gesinnung zum Sittengesetz. Diese Wirkung des Gesetzes aufs Gefühl sehen wir zwar a priori ein; erkennen aber aus diesem unangenehmen Gefühl der Demüthigung noch nicht die positive Kraft des Sittengesetzes als einer Triebfeder des Entschlusses. Hier wird uns allein der Widerstand der bloſsen praktischen Vernunft in ihrem Gesetz gegen die Triebfedern der Sinnlichkeit bekannt. Obiektiv, d. h. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ist nun aber dies Gesetz ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens; der Mensch soll es allein als Triebfeder des Entschlusses aufnehmen, und er wird nur in sofern gedemüthigt, als er abgeneigt ist, es als Triebfeder aufzunehmen, d. h. von Seiten seiner Sinnlichkeit; diese Demüthigung findet also nur in Beziehung auf die Reinheit des Gesetzes von allen sinnlichen Bedingungen Statt. Wenn nun auf Seiten der Sinnlichkeit das Gesetz den Menschen niederschlägt und demüthigt, und seine Selbstschätzung auf die einzige Bedingung seiner moralischen Güte einschränkt, so erhebt es ihn dagegen von Seiten seiner intellektuellen, moralischen Natur, und es entsteht im engern Sinn Achtung fürs Gesetz. Diese Achtung ist ohne die moralische Anlage des vernünftigen Wesens selbst nicht möglich, und ist ein seiner intellektuellen Ursache nach positives und a priori erkennbares Gefühl.

Ein

Ein Mensch, aus dem die Stimme des beleidigten Sittengesetzes in bittern Vorwürfen des Gewissens spricht, der von seinem Gewissen gleichsam gepeinigt und gestraft wird, ohne aber etwas anders als das Gefühl seines Leidens, seiner Gemüthsunruhe, zu äufsern, erregt in uns Achtung, aber nicht gegen seine Person, sondern nur gegen die Stimme des heiligen Gesetzes; hier äufsert sich blos die negative Wirkung der praktischen Vernunft, wiefern sie gegen die Sinnlichkeit kämpft, die von der Freiheit noch nicht gebändigt ist. Positiv aber ist das Gefühl und die Wirkung der praktischen Vernunft, wiefern die Freiheit des Willens das Gesetz in Ausübung zu bringen strebt; wenn der Mensch das beleidigte Sittengesetz selbst zu versöhnen sucht, und die Gewissensvorwürfe willig zu seiner Besserung übernimmt; dann achten wir nicht blos das Gesetz oder die Stimme des unbestechlichen Gewissens, sondern die Person selbst, weil sie ihre Sinnlichkeit freiwillig dem Gesetz unterwirft. Dadurch erhebt sich die Person selbst über ihre Neigungen, und wird ein Gegenstand der Achtung für die Vernunft; denn die Thätigkeit der praktischen Vernunft gewinnt an Ausbreitung, iemehr die Hindernisse, die ihr im Wege standen, hinweggeräumt worden sind.

Subiektive, nämlich pathologische, in Neigungen gegründete Ursachen hindern die Thätigkeit der praktischen Vernunft (wenn diese einmal zur Entwicklung gekommen, und sich im Gewissen und moralischen Gefühl offenbart hat) nicht auf eine unwillkürliche Weise, wobei weder Verdienst noch Schuld möglich wäre, sondern diese subiektiven Ursachen, die Neigungen, hindern die Wirksamkeit der praktischen Vernunft, nämlich die Ausübung

 ihres

ihres Gesetzes, nur in sofern, als die Freiheit des Willens sie gegen das Sittengesetz zu Triebfedern aufnimmt, sie selbst den Foderungen des Sittengesetzes als Hindernisse entgegenstellt. Die Anerkennung des Sittengesetzes (welche zu ieder freien Handlung vorausgesetzt werden mufs, weil sonst der Wille blos an die Naturgesetze des Begehrens gebunden bleibt) besteht in dem aus obiektiven Gründen entsprungenen, folglich a priori gegründeten, Bewufstsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft; diese Thätigkeit besteht in nichts als im Aufstellen des moralischen Gesetzes, in der Vorschrift, die sie dem freien Willen giebt. Eine positive, aber indirekte, mittelbare, nämlich durch Einschränkung der Ansprüche der Sinnlichkeit vermittelte, Wirkung des Gesetzes aufs Gefühlvermögen ist die Achtung; durch das Gefühl der Achtung fürs Sittengesetz erkennen wir dasselbe als eine der Freiheit mögliche, aber moralisch-nothwendige, Triebfeder des Willens an. Triebfeder heifst nämlich ein subiektiver Grund der Willensthätigkeit, und als solcher erscheint uns das Sittengesetz in seiner Erhabenheit über die sinnliche Natur des Menschen, und in dem Widerstande gegen dieselbe, deren wir uns mit den Gefühlen der Demüthigung und Achtung bewufst werden.

Herr Professor F i c h t e betrachtet in seinem Versuch einer K r i t i k a l l e r O f f e n b a r u n g, S. 19 f. das merkwürdige G e f ü h l d e r A c h t u n g nach den vier Momenten des Urtheilens auf folgende Weise. Der Q u a l i t ä t nach ist das Gefühl der Achtung eine p o s i t i v e Affektion des innern Sinnes, die aus Einschränkung des sinnlichen Triebes entsteht, wiefern er sich anmaafsen will, den

Willen

Willen allein zu bestimmen. Die Quantität des Gefühls der Achtung ist 1) bedingt-bestimmbar, wiefern dies Gefühl der Grade der Intension und Extension fähig ist, bald stärker bald schwächer seyn kann, ie nachdem die Neigung stärkern oder schwächern Widerstand leistete; die Quantität des Gefühls der Achtung ist 2) unbedingt und völlig bestimmt, wiefern das Gefühl an sich selbst keiner Grade der Intension oder Extension fähig ist, als Achtung schlechthin gegen die einfache Idee des Gesetzes; die Quantität des Gefühls der Achtung ist 3) endlich unbedingt und unbestimmbar, die Achtung ist unendlich gegen das in der moralischen Anlage enthaltene Ideal, in welchem Gesetz und Willensbeschaffenheit Eins sind, und genau zusammenstimmen. Der Relation nach bezieht sich das Achtungsgefühl auf das Ich als Substanz, auf die eigentliche Person entweder im reinen Selbstbewufstsein, und dann heifst es Achtung unsrer höhern geistigen Natur, Achtung der Würde der Menschheit in uns (die sich ästhetisch im Gefühl des Erhabenen äufsert); oder die Achtung bezieht sich auf das Ich, die Person im empirischen Selbstbewufstsein, in Ansehung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unsrer besondern Willensbestimmungen mit dem Gesetze, und bewirkt in ienem Fall Selbstzufriedenheit, in diesem Schaam vor uns selbst; — oder das Gefühl der Achtung bezieht sich auf das Gesetz, als Grund unsrer Verbindlichkeit, sie ist dann Achtung schlechthin, Anerkennung des nothwendigen Vorrangs des Gesetzes und unsrer nothwendigen Unterwürfigkeit unter dasselbe; — endlich kann sich die Achtung auf das Gesetz als

Substanz gedacht beziehen, nämlich auf unser Ideal der Heiligkeit, auf die Idee der Gottheit. Der Modalität nach ist Achtung möglich gegen empirisch-bestimmbare Wesen; wirklich gegen das Gesetz; und nothwendig gegen das alleinheilige Wesen. — „Achtung (fährt Fichte nachher fort) ist das zunächst, und wohl in iedem Menschen sich äufsernde wunderbare Gefühl, das aus der ganzen sinnlichen Natur desselben sich nicht erklären läfst, und auf seinen Zusammenhang mit einer höhern Welt unmittelbar hindeutet. Das Wunderbarste dabei ist dies, dafs dieses Gefühl, das an sich doch niederbeugend für unsre Sinnlichkeit ist, von einem unnennbaren, der Art nach von ieder Sinnenlust gänzlich verschiednen, dem Grade nach sie unendlich übertreffenden Vergnügen begleitet wird. Wer, der dieses Vergnügen nur einmal innig empfand, möchte nur z. B. das Hinstaunen in den tobenden Sturz des Rheinfalls, oder das Aufblicken an den, ieden Augenblick das Herabsinken zu drohen scheinenden ewigen Eismassen, unter dem erhebenden Gefühle: ich trotze eurer Macht — oder sein Selbstgefühl bei der freien und wohlüberlegten Unterwerfung auch nur unter die Idee des allgemein nothwendigen Naturgesetzes (dieses Naturgesetz unterioche nun seine Neigung oder seine Meinung) — oder endlich sein Selbstgefühl bei der freien Aufopferung seines Theuersten für die Pflicht, gegen irgend einen sinnlichen Genufs vertauschen? Dafs der sinnliche Trieb von der einen, und der reinsittliche Trieb von der andern Seite im menschlichen Willen sich die Waage halten, liefse sich wohl daraus erklären, weil sie beide in einem und eben demselben Subiekt erscheinen: dafs aber der erstre dem letztern sich so wenig

nig gleichsetzt, daſs er vielmehr bei der bloſsen Idee eines Gesetzes sich niederbeugt, und ein weit innigeres Vergnügen aus seiner Nichtbefriedigung, als aus seiner Befriedigung gewährt, dies, oder mit einem Wort, das Kategorische, schlechthin Unbedingte und Unbedingbare des Gesetzes deutet auf unsern höhern Ursprung, und auf unsre geistige Abkunft — ist ein göttlicher Funke in uns, und ein Unterpfand, daſs wir Seines Geschlechtes sind: und hier geht dann die Betrachtung in Bewunderung und Erstaunen über."

Wiefern das Gefühl der Achtung unsrer moralischen Natur Triebfeder zur Erfüllung ihrer Foderungen geworden ist, in sofern müssen wir ein Interesse an diesen Foderungen nehmen: so entspringt aus dem Begriffe einer Triebfeder der Begriff eines Interesse.*) Interesse erklärt Kant

 als

*) Kant unterscheidet (in seiner Grundl. z. Metaphys. d. Sitten, S. 38.) das Bedürfnis vom Interesse. Das Bedürfnis äuſsert sich durch die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen, in welcher die Neigung besteht. Interesse aber ist die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von Vernunftprincipien. Das Interesse findet also nur bei einem solchen Willen Statt, der nicht von selbst iederzeit der Vernunft nothwendig gemäs ist; beim göttlichen Willen findet also kein Interesse Statt. Der menschliche Wille aber kann an Etwas ein Interesse nehmen, ohne aus Interesse zu handeln; in ienem Fall zeigt sich das praktische Interesse an der Handlung, im zweiten das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das praktische Interesse zeigt nur Selbstbestimmung des Willens durch bloſse Vernunftprincipien, das pathologische aber Abhängigkeit des Willens von Vernunftregeln der Befriedigung gewisser Neigungen an. Im erstern Falle interessirt mich die Handlung selbst (durch Freiheit), im zwei-

als eine Triebfeder des Willens, sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Ueberhaupt nimmt man an Etwas ein Interesse, interessirt sich für Etwas, in wiefern man es als Gegenstand der Richtung seiner Thätigkeit (seiner Aufmerksamkeit, seiner Theilnahme) eines unwillkürlichen Begehrens oder eines bestimmten Wollens ansieht. Wiefern nun die Achtung (welche, weil sie unsre eigne vernünftige Natur betrifft, auch Selbstachtung heissen kann) als Triebfeder angesehen wird, heisst sie moralisches Interesse. Als bloses Gefühl ist die Achtung kein moralisches Interesse; aber wenn die Freiheit des Willens dies Gefühl als Triebfeder ansieht, wenn die Achtung nicht mehr blos passiv, sondern activ ist, und die Selbstthätigkeit des Geistes damit verbunden wirkt, dann wird dies Gefühl zum moralischen Interesse. Moralisch kann nur ein solches Interesse heisen, das an dem Gesetz selbst genommen wird. Man kann dies moralische Interesse in das reine und in das empirische unterscheiden. Rein heisst das, welches wir an der Würde der Menschheit an sich selbst nehmen, und diese besteht in ihrer reinvernünftigen Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit, d. h. in der reinen praktischen Vernunft überhaupt. Empirisch heisst dasienige Interesse, das wir an der Würde der Menschheit in unserm empirisch-bestimmbaren Selbst, d. h. in unserm, Bedürfnissen und Neigungen unterworfenen, Subiekt nehmen, Interesse für die in uns wirklich behauptete Würde der

zweiten Fall der Gegenstand der Handlung, sofern er angenehm ist. Eine Handlung aus Pflicht unterscheidet sich dadurch von ieder andern, dass sie aus Interesse nicht am Gegenstande der Handlung, sondern an der Handlung selbst entspringt.

der Menschheit; doch bleibt dies Interesse seinem Grunde nach immer ein reines sinnenfreies Interesse der bloſsen praktischen Vernunft. Ein Interesse aber muſs nothwendig mit einem Gefühl der Lust verbunden seyn; allein dies Gefühl der Lust ist nicht Grund der moralischen Achtung und dieses sittlichen Interesse, sondern kann allein als Folge beider gedacht werden; wäre das sittliche Interesse nicht Grund, sondern Folge eines Gefühls der Lust, so würde es kein reines, freies, und eigentlich sittliches, sondern ein sinnliches Interesse seyn; denn wir interessirten uns dann nicht für das Gesetz als Gesetz, sondern für eine Lust, die etwa mit dem Gesetz für uns verbunden wäre; alsdann wäre aber das Interesse eigennützig und sinnlich, und also nicht frei, noch moralisch. Es entspringt aber aus keiner Neigung, sondern aus Achtung für die Vernunft in ihrer reinen Selbstthätigkeit und Unabhängigkeit von äuſserlichen Bestimmungsgründen, nicht Selbstliebe, aber Selbstachtung liegt ihm zum Grunde. Dies die sinnlichen Ansprüche zurückweisende Interesse entsteht aus der unbedingt gesetzgebenden Form des obern Begehrungsvermögens, d. h. der reinen praktischen Vernunft. Es giebt also ein lebhaftes Interesse für das Sittlich-Gute, welches zu wirklich guten Entschlieſsungen den Willen bestimmt; allein dies Interesse, als Bestimmungsgrund reinsittlicher Handlungen, entspringt nicht aus einem sinnlichen Gefühle, sondern aus der Gesetzgebung der reinen Vernunft, wiefern sie ein Gegenstand der Achtung ist. Daſs uns das Schlechthin-Rechte, das Moralisch-Gute interessirt, und also dem innern Sinn Vergnügen macht, davon kann der Grund nicht in einem Eindruck, den etwa der Stoff der

Idee des Guten auf die innere Empfänglichkeit des Gemüths machte, sondern nur in dem oberen Begehrungsvermögen, in der reinen praktischen Vernunft liegen, wiefern die Freiheit Uebereinstimmung mit den Foderungen derselben beschlossen hat.

Wenn Iemand ein bedeutendes sinnliches Gut aufopfert, weil er es nicht ohne Schaam und Selbstverachtung behalten könnte, so macht allerdings das Streben, einem moralischen Schmerz zu entgehn, der den physischen weit überwiegt, und also der Wunsch eines erträglicheren besseren Zustandes, den empirischen, nächsten, unmittelbaren, wiewohl nicht nothwendig bestimmenden, Bestimmungsgrund iener Entschliefsung aus: allein der Grund davon, dafs er den moralischen Schmerz, die Selbstverachtung für gröfser hält, als den physischen, und daher ein sinnliches, sogar grofses, Gut dem moralischen aufopfert, und also sinnliche Leiden übernimmt, davon läfst sich der Grund nicht wieder in der Sinnenempfindung, nicht in dem Triebe nach Vergnügen aufsuchen, weil das moralische Vergnügen nur durch die Einschränkung eben dieses Triebes, also nicht ohne schmerzhafte Sinnenempfindung möglich war. Kurz das moralische Vergnügen ist nur als Folge einer uneigennützigen reinsittlichen Willensbestimmung, aber keineswegs als Grund derselben denkbar; im letztern Fall würde es ein blofses Vergnügen der Selbstliebe und eigennützigen Klugheit seyn, welche ihre Absichten glücklich erreicht hat.

So wie aus dem Begriffe der Triebfeder der Begriff des Interesse, so fliefst aus dem des Interesse der Begriff der Maxime her. Durch ein Interesse

machen wir uns den Gegenstand desselben zu einem Gegenstande der Maxime. Erst bieten sich uns verschiedene Triebfedern dar; sie erwecken in uns ein verschiedenes Interesse; dies Interesse bestimmt uns aber nicht nothwendigerweise; sondern es hängt von uns selbst ab, für welche Triebfeder wir uns interessiren; um aber das einmal genommene Interesse zu behaupten, machen wir uns eine Maxime, nach welcher der Gegenstand des Interesse erlangt oder hervorgebracht werden kann. So wie das Interesse die reinsittliche Triebfeder, Achtung gegen das Gesetz selbst, zum Obiekt haben mufste, um moralisch zu seyn, so kann auch eine ächte sittliche Maxime nur auf dem Interesse beruhen, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt. Maxime heifst eine Vorschrift, die sich die Person zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens selbst giebt.

Alle drei Begriffe, der Triebfeder, des Interesse und der Maxime, so wie der Begriff einer Freiheit der Willkür, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen Wesen voraus, in welchen das praktische Gesetz nicht der einzige Bestimmungsgrund des Handelns ist; endliche Wesen sind empirisch-bestimmbare, für äufsere und innere Eindrücke empfängliche, und von dieser Empfänglichkeit also abhängige, nämlich sinnliche Wesen, die neben der Sinnlichkeit aber praktische Vernunft besitzen, und so der vernünftigen und der sinnlichen Triebfedern und einer Wahl zwischen beiden fähig sind; in den endlichen sinnlich-vernünftigen Wesen stimmt also die subiektive Beschaffenheit der Willkür nicht von selbst mit dem obiektiven Gesetze der praktischen Vernunft

nunft überein; endliche Wesen bedürfen eines Antriebes zur freien Thätigkeit, es müssen ihnen gewisse Gegenstände gegeben seyn, für die sie sich entschliefsen sollen, sie haben Triebfedern der Handlungen nöthig. In dem unendlichen Wesen aber, das blos durch das praktische Vernunftgesetz bestimmt wird, das selbst als die Grundbedingung alles Bedingten gedacht wird, und also nicht selbst von äufseren Bedingungen abhängen kann, das wir nur als reine absolute Selbstthätigkeit denken können, läfst sich eben so wenig freie Willkür und Triebfeder, als Achtung fürs Gesetz, Interesse und Maxime annehmen. Diese Bestimmungen finden nur in Wesen Statt, deren nothwendige Form des obern Begehrungsvermögens noch nicht nothwendig Willensform ist, d. h. deren Wollen nicht nothwendig mit dem Sollen zusammenstimmt, deren Wille der praktischen Vernunft nicht nothwendig angemessen ist; allein in einem Wesen, in welchem Vermögen und Handlung, Denken und Wollen Eins ist, in welchem und durch welches die praktische Vernunft herrscht, können sie gar nicht gedacht werden.

„Es liegt so etwas besonders (sagt Kant in seiner Krit. d. prakt. Vern., S. 141) in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vortheil entblöfsten, moralischen Gesetzes, so wie es die praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nöthigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen: dafs man sich nicht wundern darf, diesen Einflufs einer blos intellektuellen Idee aufs Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit begnügen zu müssen, dafs man

man a priori doch noch soviel einsehen kann: ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in iedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden."

Für die Wirkung, für den Erfolg meiner vorzunehmenden Handlung kann ich wohl Neigung, aber niemals Achtung fühlen. Denn der Erfolg ist etwas Zufälliges, Abhängiges; dafür als solches ist keine Achtung möglich. Achtung kommt nur der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft und des Willens zu, der mit dieser zusammenstimmt. Also kann nur der übersinnliche Grund meiner Willensbestimmung, nicht die Folge derselben eigentlich Achtung erregen und verdienen; nämlich der Grund, der in der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft liegt, das blofse Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung seyn. Eine Handlung aus Pflicht schliefst allen Einflufs der Neigung und ieden Gegenstand des Begehrungsvermögens aus, und so bleibt für den Willen kein Bestimmungsgrund übrig, als das Gesetz, welches aus der Selbstthätigkeit der reinen Vernunft entspringt, und eben wegen seines unbedingten, von sinnlichen Eindrükken unabhängigen Grundes mit reiner Achtung betrachtet wird. Achtung ist also freilich kein Vernunftbegriff, sondern ein Gefühl, aber kein durch Eindruck empfangenes, folglich kein sinnliches, sondern ein durch einen Vernunftbegriff selbst gewecktes Gefühl, unterschieden von allen pathologischen Gefühlen der Neigung oder der Furcht. Achtung bedeutet das Bewufstsein der Unterordnung des Willens unter ein Gesetz, ohne Vermittlung andrer Einflüsse auf den Sinn; das Bewufstsein der unmittelbaren Bestimmung des Willens durchs Gesetz;

setz; die Vorstellung von einem Werthe, der der Selbstliebe Abbruch thut. Achtung ist also Wirkung des Gesetzes aufs Subiekt, aber nicht Ursache des Gesetzes. Für uns als vernünftig-sinnliche und freie Wesen hat das Gefühl der Achtung, ungeachtet es seinem Grunde und Wesen nach von Furcht und Neigung ganz verschieden ist, doch mit beiden eine gewisse Analogie. Einerseits nämlich kündigt sich uns das Gesetz, welches der Selbstliebe allen Abbruch thut, mit absoluter Nothwendigkeit an, denn es ist die einzig-mögliche, unvermeidliche Handlungsweise der Vernunft; wir sind dem Gesetz also, ohne Rücksicht auf Selbstliebe, unterworfen: dies Gefühl unsrer moralischen Unterwürfigkeit als sinnlicher Wesen ist der Furcht analogisch. Legen wir uns aber durch Freiheit des Willens das Gesetz selbst auf, so ist es eine Folge unsers Willens, und das Gefühl der freien Aufnahme des Gesetzes hat für uns als vernünftige Wesen Analogie mit der Neigung. Uns ist es übrigens eben so unmöglich, die Freiheit des Willens zu erklären, d. h. als Grundvermögen begreiflich darzustellen, als es unmöglich ist, das Interesse begreiflich zu machen, das der Mensch am Sittengesetz und an moralischen Handlungen nimmt. Und doch können wir dies moralische Interesse nicht leugnen, das im moralischen Gefühl der Achtung gegründet ist. Dies Interesse ist nämlich die Vorstellung der Vernunft, durch die sich der Wille allein bestimmt. Der Gegenstand, der in uns Interesse erregt, der uns interessirt, an dem nehmen wir nun selbst ein Interesse. Einerseits kann ein Interesse unwillkürlich in uns entstehen, und wir bekümmern uns um den Grund und die Quelle weiter nicht, uns liegt blos an unserm interessanten Zustande; andrerseits

können

können wir an dem Gegenstande, der Quelle unsers Vergnügens Interesse nehmen, und dies geschieht durch freie Richtung der Aufmerksamkeit. Nur vernünftige Wesen können an einem Gegenstande Interesse nehmen; vernunftlose Geschöpfe fühlen blos sinnliche Antriebe in ihrem Zustande. Rein heifst das Interesse, welches die Person durch die Vernunft unmittelbar an der unbedingten Gesetzmäfsigkeit der Gesinnung und Handlung nimmt. Mittelbar und empirisch heifst ein Interesse, das nicht an der unbedingten Gesetzmäfsigkeit, sondern an einem sinnlichen Gefühle, das den Willen bestimmt, genommen wird. Nur das moralische Interesse ist rein und unmittelbar; das sinnliche sowohl als das logische ist niemals unmittelbar, ienes bezieht sich auf Genufs, dieses auf Absichten des Vernunftgebrauchs. Es ist aber a priori unbegreiflich, wie eine blofse übersinnliche Idee ein Gefühl der Lust oder Unlust erregen könne, und doch müssen wir ein Vermögen der Vernunft voraussetzen, ein Gefühl der Lust an Erfüllung der Pflicht einzuflöfsen, welches dem Willen als Triebfeder diene. Uns ist also die Erklärung des moralischen Interesse unmöglich. Aber so viel wissen wir, und dürfen es nicht übersehen, dafs das Gesetz für uns gültig ist, nicht weil es interessirt, nicht weil es ein Gefühl der Lust erregt, sondern dafs es vielmehr interessirt, weil es für uns gültig ist, weil es aus unserm reinen Selbst, unserer intelligibeln, selbstständigen Natur, der reinen praktischen Vernunft entsprungen ist. „Wie aber (sagt Kant in seiner Grundl. d. Metaphys. d. Sitten, S. 124. 125) reine Vernunft, ohne andre Triebfedern, die irgend sonsten woher genommen seyn mögen, für sich selbst praktisch seyn,

d. i.

d. i. wie das bloſse Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft seyn würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum Voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heiſsen würde, bewirken; oder mit andern Worten: wie reine Vernunft praktisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren."

Das moralische Gefühl oder vielmehr Gefühlvermögen im eigentlichen Sinn erklärt nun Kant für die Fähigkeit, am Gesetze ein unmittelbares Interesse zu nehmen, oder die Fähigkeit zur Achtung gegen das Gesetz. Unwillkürliche Achtung fürs Gesetz ist von keinem eigentlich moralischen Werth für die Person; die Person erhält erst dann moralischen Werth durch das Gefühl der Achtung, wenn sie freiwillig dasselbe zur einzigen Triebfeder des Entschlusses aufnimmt. Die vom Sittengesetz gebotene Handlungsweise heiſst Pflicht; Pflicht wird allein durch das Gesetz der praktischen Vernunft bestimmt, schlieſst also alle sinnliche Triebfedern oder Bestimmungsgründe der Neigung aus; Pflicht besteht aus einer obiektiven praktischen Nöthigung; sie weist alles blos Subiektive ab, und fodert gewisse Handlungen blos um ihrer Vernunftmäſsigkeit willen, ohne Rücksicht auf, ia selbst wider die Neigungen, wenn sie gesetzwidrig sind. Aus Pflicht handeln heiſst nicht aus Neigung handeln, und auch nicht blos pflichtmäſsig handeln. Pflicht gründet sich

auf

auf die einzig - mögliche unvermeidliche Handlungsweise d. h. auf die Form der reinen Vernunft, welche daher für den freien Willen Gesetz ist. Die Handlung, welche die Vernunft vorschreibt, soll geschehen, wenn sie auch noch so ungern geschehen möchte. Das Bewufstsein der Pflicht ist nun kein sinnliches, durch Eindrücke von aufsen oder von innen gewirktes, folglich pathologisches, leidentlich empfangenes Gefühl, sondern ein praktisches, intellektuelles, ein solches, das durch Selbstthätigkeit der Vernunft hervorgebracht wird. Die Pflicht kündigt Nöthigung, und für sinnliche, von Neigungen bestimmbare Wesen sogar Zwang an, indem sie uneigennützige Unterwerfung unter ihre Gebote befiehlt; sie erregt also auf Seiten der Sinnlichkeit nicht sowohl Lust, als vielmehr ein Gefühl der Einschränkung, und folglich der Unlust an der gebotenen Handlungsweise. Erhebend ist das Bewufstsein der Pflicht nur von Seiten der Vernunft und Freiheit, wiefern der Mensch ihr Gesetz als das Gesetz seiner eignen Vernunft, und sein in der Freiheit gegründetes Vermögen, es zu befolgen, mit Wohlgefallen betrachtet. In sofern erregt der Gedanke der Pflicht Selbstachtung und Selbstbilligung; wir fühlen uns vermögend, ohne alles vorhergehende Interesse, ohne Rücksicht auf Wünsche und Neigungen, ein blofses Gesetz zu befolgen; es entsteht hierdurch das Bewufstsein einer möglichen Erhebung über sinnliche Bedürfnisse, einer Unabhängigkeit von der physischen Natur, einer Freiheit; der Gedanke einer solchen Freiheit von den Banden der Sinnlichkeit mufs nothwendig in uns ein Interesse erregen, das von allem Interesse der Sinnen und des Eigennutzes völlig unterschieden, reinprak-

tisch und selbst frei ist, ein moralisches Interesse, das auf der Achtung für das Gesetz beruht.

Die Handlung des Willens soll, so fodert es die Pflicht, obiektiv, mit dem Gesetz übereinstimmen, subiektiv aber aus Achtung gegen das Gesetz entspringen. Die Handlung kann nämlich gesetzmäfsig und pflichtmäfsig seyn, ohne doch moralischen Werth zu haben. Nur die Handlung aus Achtung fürs Gesetz, um des Gesetzes willen, die Handlung aus Pflicht hat moralisches Verdienst. Es kann eine Handlung aus Neigung, aus eigennützigen Absichten, oder wohl gar aus bösen Gesinnungen fliefsen, und doch äufserlich mit dem Gesetz und der Pflicht übereinstimmen, sie kann zufälligerweise eine oder auch alle äufseren Foderungen des Gesetzes erfüllen, während ihr Urheber doch gar nicht die Absicht hatte, seiner innern Pflicht Genüge zu leisten, oder wohl gar seinem Gewissen zuwiderhandelte: eine solche Handlung geschah nicht aus Pflicht, nicht um des Gesezzes willen, sie ist blos äufserlich, nicht innerlich gesetzmäfsig, hat blofse Legalität, keine Moralität. Iede mit dem Gesetz übereinstimmende Handlung, an der entweder die Freiheit des Willens gar keinen Theil hat, wiefern sie unwillkürlich geschieht, oder zu der sich doch die Freiheit nicht um des Gesetzes willen, d. h. nicht aus Pflicht bestimmte, gehört im erstern Fall zu den nicht sittlichen, in beiden Fällen aber zu den blos legalen, aber nicht moralischen, im erstern Fall kommt ihr weder Schuld noch Verdienst, in beiden Fällen gar kein Verdienst zu. Handlungen, die aus blofser Neigung, ohne Rücksicht auf den Beifall des Gesetzes geschehen, dür-

fen

fen wir uns nicht für moralisch verdienstlich anrechnen; ein solches Verdienst hätte der Lasterhafte auch, der nur seinen Lüsten folgt, und von keinem Gesetz etwas wissen mag.

Für Menschen und alle endliche, d. h. auch den Gesetzen des Begehrens unterworfene, vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit zwar kein eigentlicher Zwang (welcher nur der physischen Nothwendigkeit eigen ist), aber doch eine Nöthigung, die wir Verbindlichkeit nennen: diese Verbindlichkeit kündigt sich uns, die wir nicht unvermeidlich und unwillkürlich zu reinvernünftigen Handlungen hingetrieben werden, sondern zwischen diesen und bloſser Befriedigung der Neigungen die Wahl haben, und von Natur mehr den letztern nachhängen, durch ein Sollen an: das Sollen ist kein Müssen, weil es sich auf ein Wollen bezieht, und das Wollen setzt auch ein Anders-Können voraus. Zu dem, was Pflicht fodert, sind wir nicht von selbst geneigt; die Pflicht hält vielmehr den natürlichen Gang unsrer Neigungen auf, und zeigt uns selbst einen andern Weg, der von dem Wege der Neigungen abgeht, und zu seinem eignen Ziele hinführt. Den Gang der Neigungen bestimmt die Natur (unsers sinnlichen Begehrungsvermögens unter Anleitung der theoretischen Vernunft), den Schritt zur Pflicht thut die Freiheit (unsers Willens nach den Geboten der praktischen Vernunft). Die Achtung fürs Gesetz ist mit Besorgnis verbunden, es zu übertreten, oder doch nicht in seinem ganzen Umfange zu erfüllen; aber keineswegs dürfen wir uns einbilden, von selbst, durch natürliche Befriedigung unsrer

 zufäl-

zufälligen Bedürfnisse, oder durch eine Naturnothwendigkeit ienes erhabene Gesetz nach allen seinen Foderungen auszuführen. Nur die Gottheit denken wir uns als erhaben über alle sinnlichen Triebfedern, und folglich durch sich selbst allein bestimmt zu der reinsten Sittlichkeit, d. h. zur Heiligkeit. Woher hätten wir aber Grund, uns über alle Versuchung zur Uebertretung hinausgesetzt, aller Achtung für das sittliche Gebot überhoben, und durch bloſse Neigung zu einer sittlichen Vollkommenheit hingetrieben vorzustellen, welche bald den Namen der Heiligkeit verdienen würde? Pflicht ist also von dem, was uns beliebt oder belieben kann, ganz unterschieden; es kann eine Handlung der Pflicht zugleich mit Neigung und Wünschen übereinkommen, aber als moralische Handlung darf sie doch nicht um der Neigung, sondern nur um der durchs Gesetz auferlegten Pflicht willen, geschehen.

Das Sittengesetz ist für den Willen des Unendlichen, des allervollkommensten Wesens, ein Gesetz der Heiligkeit; für den Willen des endlichen vernünftigen Wesens ein Gesetz der Tugend oder der Pflicht. Pflicht und Tugend beruhen auf moralischer Nothwendigkeit einer Handlungsweise; dieser moralischen Nothwendigkeit werden wir uns mit dem Gefühl der Achtung und Ehrfurcht bewuſst (einem Gefühl, das eben so wenig mit Neigung als Furcht seinem Grunde und seiner Beziehung nach verwechselt werden darf). „Es ist sehr schön (sagt Kant in d. Krit. d. prakt. Vern. S. 146 f.) aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn; aber das ist noch

noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaafsen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. — Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten, Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unsrer niederen Stufe als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde."

„Ienes Gesetz aller Gesetze (Liebe Gott über Alles, und deinen Nächsten als dich selbst) stellt, wie alle moralische Vorschrift des Evangeliums, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftiges Geschöpf iemals dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig gerne zu thun, so würde das so viel bedeuten, als es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte.

Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fodert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei seyn, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andre Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es iederzeit nothwendig machen, in Rücksicht auf dieselbe, die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungern geschähe, fodert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen; gleichwohl aber diese letztere, nämlich die bloſse Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde, Gebot zu seyn, und Moralität, die nun subiektiv in Heiligkeit übergienge, aufhören würde, Tugend zu seyn) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren, Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewuſstseins unsrer Schwächen) scheuen, verwandelt sich, durch die mehrere Leichtigkeit ihm Genüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung seyn, wenn es iemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen."

Also aus Achtung fürs Gesetz pflichtmäſsig handeln heiſst allein aus Pflicht, und folglich sittlich-gut handeln. Hier unterwirft sich der Wille dem Gesetz durch freiwillige Einschrän-

schränkung der Neigungen auf die Uebereinstimmung mit dem Gesetz. Als in einem endlichen Wesen herrscht in dem Menschen nicht die praktische Vernunft, das Sollen ist in ihm nicht mit Wollen und Thun eins; er kann nicht ohne freie und selbstthätige Anstrengung moralisch handeln, ist nur der Tugend, aber nicht der Heiligkeit (im engern Sinn) fähig. Er kann sich nur im Kampfe gegen die gesetzwidrigen Foderungen der Sinnlichkeit, d. h. nur durch Tugend, der Heiligkeit, dem Zustande, wo keine bösen Maximen die guten anfeinden, nähern. Er soll aber durch Selbstanstrengung und Selbstüberwindung dahin streben, dafs das Gesetz, vor dem er in seiner sinnlichen Schwachheit mit Achtung und Ehrfurcht zurückweicht, allmählich ein Gegenstand der Zuneigung und Liebe werde; er soll das Wohlgefallen am Rechtthun in sich herrschend zu machen suchen; soll die Neigungen so einander selbst und dem Gesetz unterordnen, dafs sie immer vollkommner mit ihm zusammenstimmen, dafs das Abschreckende und Demüthigende desselben für die Sinnlichkeit also aufhört, und die moralischen Maximen immer mehr Kraft und Ausbreitung gewinnen; so soll er die Achtung fürs Gesetz in Liebe zu demselben zu verwandeln suchen, aber nicht um seiner eigennützigen Absichten willen, sondern nur um dem Gesetze selbst desto vollkommner Genüge zu thun, um sich dem erhabenen Ziele der Heiligkeit durch einen Fortschritt ins Unendliche zu nähern.

„Der Pflichtbegriff läfst sich (wie Kant in d. philosoph. Religionslehre, S. 10. 11. 2 Aufl. zeigt) um seiner Würde willen mit keiner Anmuth verbinden; denn er enthält unbedingte Nö-

 thigung,

thigung, womit Anmuth in gradem Widerspruch steht. Die Maiestät des Gesetzes flöſst weder Scheu, der zurückstöſst, noch Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet, sondern Ehrfurcht ein. Ehrfurcht erweckt in dem Untergebenen Achtung gegen seinen Gebieter; in diesem Fall, da das Gebot in uns selbst ist, ein Gefühl des Erhabenen unsrer eigenen Bestimmung, was uns mehr hinreiſst, als alles Schöne. Aber die Tugend, d. i. die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, (fährt Kant fort) ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; wird nun auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft mit ins Spiel. Eine sklavische Gesinnung in Absicht auf die Tugend würde nie ohne einen verborgenen Haſs des Gesetzes Statt finden; und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist, und gemeinlich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoſsen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muſs, ohne welche man nie gewiſs ist, das Gute auch liebgewonnen, d. h. es in seine Maxime aufgenommen zu haben."

Es

Es giebt aufser der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, auch eine blos moralische, welche eben so schlimm oder vielleicht noch schlimmer, als iene, ist. Schwärmerei ist in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft; moralische Schwärmerei ist daher die Ueberschreitung der Grenzen, die die reine praktische Vernunft der Menschheit setzt, und wodurch sie verbietet, die sittliche Triebfeder des Entschlusses in etwas anders, als in die Achtung für das Gesetz selbst zu setzen. Nun ist der moralische Zustand des Menschen, als endlichen Wesens, nicht der Zustand des Besitzes einer vollkommnen Reinheit der Gesinnungen, kein Zustand der Heiligkeit, sondern blos der Tugend, d. h. der moralischen Gesinnung im Kampfe. Es ist daher moralische Schwärmerei, Ueberschreitung der durch praktische Vernunft gesetzten Grenzen, voll Eigendünkel, sich über das Demüthigende der Pflicht gleichsam hinauszusetzen, und mit der Ausübung edler, erhabener und grofsmüthiger Handlungen sich selbstgefällig zu schmeicheln, welche noch über die Foderungen der Pflicht hinausgiengen, und als ausgezeichnete Verdienste zu betrachten wären. Eine solche Denkungsart sieht die Befolgung des Sittengesetzes nicht als Pflicht an, die auf moralischer Nöthigung und Achtung beruhe, und in der Unterwerfung unter dasselbe bestehe, die immer noch mangelhaft bleibe, und uns nie ganz zufrieden stellen könne; sondern sie überhebt sich gleichsam des Ioches der Pflicht (wiewohl es, durch unsre eigne Vernunft uns auferlegt, ein sanftes Ioch ist), sie weifs nur von edeln, grof-

 sen

sen Gesinnungen und Thaten, und giebt mehr oder weniger deutlich zu erkennen, dafs sie über die Schuldigkeit noch hinausgehn, nicht der Gebote bedurften, sondern aus freiwilliger Gutartigkeit des Gemüths, aus sympathetischen Gefühlen und wohlwollenden Neigungen, und aus einer über andre, blos nach strenger Pflicht handelnde, stille Redliche erhabenen Seele und ganz eigenmächtigen Entschliefsungen entspringen. Sollen solche Thaten, die als grofs, edel und erhaben gepriesen zu werden verdienen, sofern man annehmen kann, dafs die hohen Aufopferungen, aus welchen sie bestehen, blos um der Pflicht willen, aber nicht aus blofsen Herzensaufwallungen und überfliegenden schwärmerischen Phantasieen geschehen sind, sollen solche Thaten als Beispiele der Nachfolge vorgestellt werden, so macht immer nur Achtung für die Pflicht, als die einzige ächtmoralische Triebfeder, das Musterhafte aus, auf welche alle andre Gefühle bezogen werden müssen. Die Besiegung starker Neigungen, wenn sie auch nicht reines Pflichtgefühl zum Grunde hatte, sondern sich nur wieder auf die Befriedigung andrer feinerer Neigungen bezog, kann immer etwas Erhabenes an sich haben, und als Vorübung zu reinerer Tugend betrachtet werden: aber das eigentliche Moralische, wahrer Achtung werthe, wird immer die Handlung aus Pflicht bleiben, welche auf kein (positives) Verdienst Anspruch macht, und weder den Eingebungen der Eigenliebe, noch den Aufwallungen sympathetischer Gefühle folgt, sondern sich der heiligen und strengen Vorschrift der Pflicht ernsthaft, aber gern, d. h. ohne Hafs gegen das Gesetz, unterwirft. Die reine praktische Vernunft ist dieser moralischen Schwärmerei grade zuwider;

wider; denn sie gebietet den alle Arroganz sowohl als eitele Philautie niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen. Kant sagt daher sehr treffend und nachdrücklich in seiner Krit. d. prakt. Vern., S. 153. 154:

„Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr über Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ia die strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmerei, statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerei der letztern mehr heroisch, der ersteren von schaaler und schmelzender Beschaffenheit war; und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daſs es zuerst, durch die Reinheit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben für die Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läſst, unterworfen, und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe."

Die moralische Schwärmerei besteht nicht blos in iener überspannten Vorstellung von dem Werth gewisser mehr aus Phantasie und Neigung, als aus Grundsätzen, unternommenen sogenannten edlen Handlungen, durch die man sich über Pflicht und Gesetz noch hinauszusetzen einbildet, und mit einer Selbsterhebung über die gemeine

Tugend

Tugend schmeichelt: sondern sie zeigt sich auch in einer solchen Gemüthsstimmung, welche eignen Kräften gänzlich mistrauet, uud ganz allein auf fremde äuſsere Hülfe, auf überirdischen Beistand, innere Erleuchtungen u. dgl. rechnet, und so anstatt iener selbstgefälligen, selbstgenügsamen Einbildung eine selbstmiſstrauische, kleinliche, ängstliche, aller ernstlich-guten, standhaften Vorsätze unfähige Denkungsart beweist, wodurch der Mensch sogar sich selbst alles himmlischen Beistandes unempfänglich und unwürdig macht. Einer solchen kleinmüthigen Gesinnung arbeitet die stoische Moral am besten entgegen, indem sie zur Tugend auffodert, als einer Thätigkeit, welche Muth und Tapferkeit bezeichnet: allein die Stoiker fehlten doch darin, daſs sie zum bloſsen Kampfe gegen die an sich unverwerflichen Neigungen, aber nicht eigentlich gegen die bösen Maximen des Herzens auffoderten. Der Stoiker empfahl den Kampf der Weisheit gegen die Thorheit, aber nicht gegen die tief in den angenommenen Maximen liegende Bosheit des menschlichen Herzens: „die Stoiker nahmen (wie Kant in seiner philosophischen Religionslehre, S. 68. 69. II. Aufl. Anmerk. sagt) ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, von der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her; ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der, auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthingebietenden Vernunft, und so war obiektiv, was die Regel betrift, und auch subiektiv, was die Triebfeder anlangt,

wenn

wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, Alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Voraussetzung lag eben der Fehler; denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsre Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir, dafs mit ihm es nicht mehr res integra ist; sondern wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat (dies aber ohne, dafs wir es in unsre Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können) aus seinem Gesetz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime, und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Iene erschweren nur die Ausführung der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin, dafs man ienen Neigungen, wenn sie zur Uebertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse seyn); und sofern ist das edelmüthige stoische Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen überhaupt) zur Lenksamkeit des Subiekts durch Grundsätze vortheilhaft. Aber sofern es specifisch Grundsätze des Sittlichguten seyn sollen, und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so mufs noch ein andrer Gegner derselben im Subiekt vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welche alle Tugenden zwar nicht, wie iener Kirchenvater will, glänzende Laster, aber doch glänzende Armseligkeiten seyn würden, weil dadurch zwar öfters der

Aufruhr

Aufruhr gestillt, der Aufrührer selbst aber nie besiegt und ausgerottet wird.“

Am Ende dieser Betrachtung (Krit. d. prakt. Vern. S. 154 u. f.) beantwortet der ehrwürdige Stifter der kritischen Philosophie die grofse Frage über den Ursprung der Pflicht. „Pflicht! du erhabener grofser Name (ruft er aus) der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte, und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken; welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlafsliche Bedingung desienigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“

Der Ursprung der Pflicht ist nichts Geringeres, als das, was den Menschen über sich selbst als Sinnenwesen erhebt, die Kraft, durch die er sich bewufst wird, zu einer höhern Ordnung der Dinge, zu einer übersinnlichen Welt, einem Reiche der moralischen Wesen zu gehören, das nur die Vernunft denken kann, welchem aber die ganze physische Welt, mit der ganzen sinnlichen Existenz des Menschen, untergeordnet ist. Der Ursprung der Pflicht ist nichts anders, als die Persönlichkeit, d. h. die Selbstständigkeit, welche auf der

Freiheit und Unabhängigkeit eines durch praktische Vernunft bestimmbaren Willens von dem Mechanism der ganzen Natur beruht. Persönlichkeit kommt dem Menschen nicht zu, als einem Gliede der Sinnenwelt, nicht als einem Theil der physischen Natur, folglich auch nicht nach seinen sinnlichen Vermögen und Aeufserungen; als Sinnenwesen hängt der Mensch selbst von den Eindrücken der physischen Welt, von den Bedingungen der Materie ab; es kann für das blofse Sinnenwesen, das mit physischer Nothwendigkeit an seine Naturtriebe gebunden, und seinem eignen Körper und den Vorstellungen äufserer Dinge in seinen Zuständen und Wirkungen preisgegeben ist, keine Pflicht geben. Pflicht setzt Freiheit und Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, also Persönlichkeit voraus. Persönlichkeit kommt dem Menschen nur zu, wiefern er Vernunft und Freiheit besitzt, wiefern er nicht den blofsen Naturgesetzen, sondern eigenthümlichen, von seiner eignen Vernunft gegebenen und vom Willen angenommenen reinpraktischen Gesetzen unterworfen ist. Der Mensch ist daher als Sinnenwesen sich selbst als einer Person unterworfen; der Mensch steht unter seiner Persönlichkeit, wiefern wir unter dem Menschen die Erscheinung, unter der Person aber die reine Intelligenz, das für sich bestehende, blos durch Vernunft denkbare, der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen verstehen. Der Mensch im weitern Sinn gehört, wiefern er sich seiner in den Aeufserungen seiner Kraft durch innere und äufsere Erfahrung bewufst wird, d. h. wiefern er sich erscheint, zur Sinnenwelt, zur physischen Natur, ist empirischen, sinnlichen Bedingungen und Bestimmungsgründen unterworfen, existirt ab-

hängig

hängig von dem Intelligibeln, das der Erscheinung zum Grunde liegt; der Mensch aber als intelligibles, übersinnliches Wesen, ist, weil er ist, und ist, was er ist, er existirt nicht blos in Beziehung auf das empirische Bewufstsein, sondern schlechthin selbstständig und unabhängig; das empirische Bewufstsein kann nur durch das intelligible Wesen, nur durch das reine selbstständige Ich, nur durch das unabhängige Selbst erst möglich gedacht werden. Das reine, intelligible, selbstständige Ich, das Ich an sich, kann seinen Charakter der absoluten Selbstständigkeit nicht aufgeben; es mufs unser blos durch reine Vernunft denkbares, aber nicht erkennbares Selbst seine Freiheit und Selbstthätigkeit behaupten, worin sein Charakter besteht; daher entsteht ein Streben des unabhängigen reinen Ich, der Person im strengsten Sinn, das empirische, abhängige Selbst, den Menschen als Sinnenwesen mit sich selbst (nämlich mit dem selbstständigen Ich) zur Einheit zu bringen. *)

Wenn man unter Person das reinvernünftige, und unter dem Menschen das empirisch-bestimmbare, sinnliche, Wesen versteht, so kann man sagen: die Person strebt, mit sich selbst den Menschen zur Einheit zu bringen, die Person unterwirft sich den Menschen, um ihn mit ihrer Selbstständigkeit in Uebereinstimmung zu bringen. In diesem hyperphysischen Streben des reinen Selbst, der reinen Vernunft, kündigt sich die Pflicht an für das abhängige Selbst, für den Menschen, als endliches von physischen Bedingungen abhängiges

*) Man vergleiche hierüber die tiefgedachte Beurtheilung des Aenesidemus in der Allgem. Litterat. Zeit. N. 47. 48. 49. 1794.

ges Wesen. Diese Beziehung der reinen Vernunft auf das empirisch-bestimmbare Selbst heifst Vorschrift und zwar eine praktische Vorschrift. Praktisch heifst nämlich eine solche Vorschrift der Vernunft, zu welcher der Vernunft nicht der Grund aufser ihrem eignen Vermögen gegeben ist, sondern welche allein aus ihrer Selbstthätigkeit entspringt. Nun gründet sich die Pflicht auf den Widerstreit des Ich an sich, des intelligibeln reinen Selbst, gegen die theoretische Vernunft, auf den Widerstreit des Selbstbestimmenden in uns mit dem Theoretisch-Erkennenden; dieser Widerstreit erregt ein Streben nach Einheit, durch das sich die Vernunft als praktisch ankündigt. Die theoretische Vorschrift der Vernunft unterscheidet sich dadurch von der praktischen, dafs der Grund zu derselben nicht in der blofsen Vernunft selbst liegt, sondern aufser ihrem eigenen Vermögen gegeben seyn mufs; die theoretische Vorschrift der Vernunft entspringt also nicht blos aus ihrer eignen Selbstthätigkeit, kann also auch nicht durch blofse Vernunft absolut-nothwendig oder zum Gesetz werden; sie ist also kein unbedingtes Gesetz, sondern hängt von einer äufserlichen, nicht in der Vernunft selbst gelegenen, sondern ihr erst von aufsenher gegebenen, Bedingung ab.

Wenn nun der Mensch durch das Sittengesetz, in welchem sich seine praktische Vernunft, und also seine höhere, geistige, selbstständige, moralische Natur ankündigt, sich bewufst wird, Glied zweier Welten zu seyn, nicht ganz von der physischen Natur abzuhängen, sondern frei und selbstthätig den Gesetzen eines moralischen Reichs

folgen zu können, wenn er sich hierdurch bewuſst wird, ein Geist zu seyn, im edelsten und erhabensten Sinn des Wortes; so ist es nicht zu verwundern, wenn er sein eignes wahres selbstständiges Wesen nicht anders als mit Ehrfurcht, und die Gesetze seiner höhern Bestimmung mit der höchsten Achtung betrachten kann.

Auf dem Gedanken der Pflicht beruht also die Würde der menschlichen und ieder vernünftigen Natur: denn dieser Gedanke drückt die Autonomie der Vernunft aus, durch welche die Person Glied eines möglichen Reichs der Zwecke zu werden bestimmt ist, durch welche sie selbst gesetzgebend und frei ist von allem Zwange der bloſsen Naturgesetze. Der Begriff eines ieden vernünftigen Wesens, das nach dem Princip der Autonomie, nach dem Grundsatz einer eigenen und allgemeinen Gesetzgebung, handelt und seine Handlungen beurtheilt, führt auf den Begriff eines Reichs der Zwecke. Ein Reich heiſst die systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daſs iedes derselben sich selbst und alle andre niemals blos als Mittel, sondern iederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle. Dies Gesetz ist in der allgemeinen Formel begriffen: Handle nach der Maxime, die zugleich allgemeines Gesetz werden kann. Bestimmt man alle Maximen des Willens vollständig durch iene Formel, so heiſst das Gesetz: Alle Maximen sollen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen. Ein Reich der

der Zwecke heifst eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche obiektive Gesetze, welches freilich nur ein praktisches Ideal ist. Den vernünftigen Wesen kömmt nämlich der Charakter der absoluten, unbedingten Gemeinschaft zu, wiefern sie 1) als absolute Subiekte oder selbstständige Wesen, 2) als absolute und freie Ursachen, und 3) als einem absoluten, unbedingten und Allen gemeinschaftlichen Gesetze der Freiheit unterworfen gedacht werden. In sofern heifsen sie Glieder eines Reichs der Zwecke, einer moralischen Welt.

Eine moralische Welt heifst also eine absolute Gemeinschaft mit freiem Willen begabter, und durch das Sittengesetz vereinigter Wesen. Hierin besteht das Reich der Zwecke, deren Glied das vernünftige Wesen ist. Moralität ist die einzige Bedingung, unter der ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; denn nur durch die sittliche Güte des Willens ist es möglich, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Das Sittengesetz mufs also an sich selbst heilig oder unverletzlich seyn; denn nur durch dasselbe wird der Mensch als Zweck an sich selbst betrachtet, nur wegen seiner moralischen Natur darf er nicht als blofses Mittel, sondern soll allzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandelt werden: in sofern mufs uns die Menschheit, deren Charakter Moralität ist, in der Person des Menschen heilig seyn, ob der einzelne Mensch gleich noch so unheilig seyn mag.

Zweck heifst dasienige, was dem Willen zum obiektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient; wird der Zweck durch blofse Vernunft gege-

 ben,

ben, so muſs er für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Mittel hingegen heiſst, was blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist. Der Zweck kann von dem Willen unmittelbar bestimmt werden; die Mittel aber, welche zur Erreichung des Zwecks dienen sollen, hängen von der Beschaffenheit des Zwecks ab, und werden nur in Beziehung auf den Zweck, also nicht unmittelbar, vom Willen bestimmt. Die Vorstellung des Zwecks geht der Vorstellung der Mittel allemal voraus. Wenn der Wille von allen subiektiven, d. h. durch die Neigung des Individuums bestimmten, Zwecken abstrahirt, also nicht bloſse Privatzwecke verfolgt, dann handelt er nach formalen praktischen Grundsätzen. Bestimmt er sich aber nach blos subiektiven Zwecken seiner Privatneigung, dann handelt er nach materialen praktischen Grundsäzzen. Nun sind die Zwecke der letztern Art, die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlungen nach Belieben vorsetzt, materiale Zwecke und insgesammt nur relativ; denn ihnen liegt eine Materie, ein Gegenstand des Begehrens, zum Grunde, und sie sind nur relativ, d. h. in Beziehung auf dieses Begehren, Zwecke des Willens. Solche materiale, relative, bedingte Zwecke werden also nicht durch bloſse Vernunft bestimmt, sie sind daher nicht allgemeingültig für alle vernünftige Wesen als solche. Die Principien oder Regeln und Vorschriften, die sich auf solche relative Zwecke beziehen, sind ebenfalls weder nothwendig noch allgemeingültig für ieden vernünftigen Willen, sie gelten blos als theoretische subiektive Regeln, aber nicht als praktische, obiektive, absolut-nothwendige Principien

oder

oder Gesetze. Nun existirt der Mensch und überhaupt iedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder ienen Willen. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen relativen, bedingten Werth; denn ihr Werth hängt eben allein von den Neigungen und Bedürfnissen ab, ist also ganz zufällig. Die Neigungen und Bedürfnisse selbst aber haben eben so wenig einen absoluten Werth; „sie wechseln (wie Kant in der Krit d. prakt. Vern. S. 212 sagt) und wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen wiederfahren läſst, und lassen immer ein noch gröſseres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat; daher sind sie einem vernünftigen Wesen iederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn." Vernunftlose Wesen haben auch nur einen bedingten, relativen Werth, als bloſse Mittel, und heiſsen daher Sachen, da hingegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, allein als Zwecke an sich selbst, als unbedingte Zwecke betrachtet werden können, aber nicht als bloſse Mittel behandelt werden dürfen, sondern vielmehr einen absoluten Werth haben, und ein Gegenstand der Achtung, in Ansehung ihrer vernünftigen Natur gleichsam heilig und unverletzlich sind.

Vernünftige Wesen oder Personen sind also nicht bloſse subiektive, relative, bedingte, materiale Zwecke, deren Dasein etwa für unsre individuelle Neigung einen (eben darum relativen) Werth hätte; sondern sie sind obiektive Zwecke, Wesen, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, die

keinem andern Zweck blos als Mittel dienen können, sondern in sich selbst Werth, und folglich absoluten unbedingten Werth, d. h. Würde haben. Aufserdem würde nichts absoluten Werth haben; aller Werth wäre bedingt, abhängig, zufällig, und es könnte für die Vernunft gar kein oberstes praktisches Princip geben. Wenn es ein oberstes praktisches Princip giebt, so kann der Grund desselben kein andrer seyn, als: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. In wiefern sich der Mensch sein eignes Dasein, als eines vernünftigen Wesens, so vorstellt, in sofern ist das Princip, den Menschen als Zweck an sich zu behandeln, ein subiektives Princip; in wiefern sich aber auch iedes andre vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vorstellt, in sofern ist es zugleich ein obiektives Princip, aus welchem, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Das praktische Gebot lautet also: Handle so, dafs du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines ieden Andern, iederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel, brauchest.

Der Mensch ist keine Sache, folglich nichts, das blos als Mittel gebraucht werden kann, sondern er mufs bei allen seinen Handlungen stets als Zweck an sich betrachtet, und so behandelt werden, wie er den Zweck vernünftiger Weise in sich selbst enthält, durch den er also in mein Verfahren durch Vernunft einstimmt. Ia es ist nicht genug, dafs die Handlung nicht der Menschheit in

unsrer Person, als Zweck an sich, widerstreite, sie muſs auch dazu zusammenstimmen.

Dieses Princip, die Menschheit als Zweck an sich zu betrachten und zu behandeln, kann nun aus folgenden Ursachen nicht aus der Erfahrung, sondern es muſs a priori in der Vernunft gegründet seyn 1) wegen seiner Allgemeinheit, weil es sich auf alle vernünftigen Wesen überhaupt erstreckt, worüber durch Erfahrung nichts hinreichend bestimmt werden kann: 2) weil darin die Menschheit nicht als ein subiektiver Zweck des Menschen, nicht als ein Gegenstand seiner Neigung, sondern als obiektiver, anderswoher aufgegebner Zweck betrachtet wird, der unangesehen unsrer subiektiven Zwecke, unsrer Privatabsichten, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller Neigungen enthält, und also aus reiner Vernunft entspringen muſs. Obiektiv betrachtet liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung in der Regel und der Form der Allgemeinheit, wodurch sie ein Gesetz wird; subiektiv aber liegt der Grund aller praktischen Gesetzgebung im Zwecke. Das Subiekt aller Zwecke ist iedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst. „In der ganzen Schöpfung, sagt Kant, kann Alles, was man will, und worüber man Etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm iedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst: er ist nämlich das Subiekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist vermöge der Autonomie der Freiheit.“

Durch das Sittengesetz wird dem Menschen ein Endzweck aufgestellt, er wird sich durch das-

 selbe

selbe der Freiheit seines Willens bewufst, und darf als moralisches Wesen nicht gezwungen werden, anders zu handeln, als ihm nach seiner Ueberzeugung das Sittengesetz vorschreibt. Das Sittengesetz verbietet unmittelbar, unsre eigne Person oder die Person eines Andern willkürlich den blofsen Foderungen unsers eigennützigen oder sinnlichen Triebes unterzuordnen, d. h. uns selbst oder Andre als blofse Mittel zu beliebigen Absichten zu gebrauchen; durch eine solche Unterordnung würde die Freiheit des Andern, sich selbst blos nach dem praktischen Gesetz zu bestimmen, beschränkt, und das Subiekt dieses Gesetzes durch eine andere Person freiwillig dem blofsen Naturgesetze unterworfen. Es ist also unmittelbare Folge des Sittengesetzes, und daher vollkommne Pflicht, das Subiekt dieses Gesetzes, das vernünftige, mit der sittlichen Anlage begabte Wesen, die Person, nicht willkürlich den blofsen Foderungen unsrer Selbstliebe, unsers sinnlichen oder eigennützigen Begehrens unterzuordnen, nicht als blofses Mittel, sondern allzeit als Zweck an sich selbst zu behandeln. „Eben um des Sittengesetzes und um der durch dasselbe vorgeschriebenen freien Selbstbestimmung willen (worin die Autonomie der Freiheit besteht) ist (wie Kant sich ausdrückt) ieder Wille, selbst der eigne Wille ieder Person in Beziehung auf sie selbst, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, das aus dem Willen des leidenden Subiekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals blos als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen." Die vom Sittengesetz verbotene Behand-

handlung würde ein ungerechter Zwang seyn. Ungerecht nennen wir denienigen Zwang, der einer Person durch eine Person, d. h. dem vernünftigen Subiekt durch sich selbst oder durch ein andres willkürlich und zu einer blofsen Befriedigung eines (sinnlichen und eigennützigen) Begehrens angethan wird. Wir würden also dann das Subiekt des Sittengesetzes, die moralische Person in uns oder in Andern als blofses Mittel, aber nicht als Zweck an sich selbst, behandeln, wenn wir die natürliche (d. h. durch die vom Gesetz gegebene Erlaubnis gesicherte) Freiheit der Person freiwillig und ohne moralische Befugnis beschränkten, oder, welches dasselbe heifst, das Recht der Person beeinträchtigten. Dies würde ein ungerechter unmoralischer Zwang seyn. Auch vom göttlichen Willen nehmen wir an, dafs er seine vernünftigen Geschöpfe, denen durch das moralische Gesetz Persönlichkeit zukömmt, nicht wie blofse Mittel, sondern allzeit zugleich als Zwecke an sich selbst behandle. „Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, sagt Kant in der Krit. d prakt. Vern. S. 156. 157., welche uns die Erhabenheit unsrer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unsers Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läfst, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht ieder auch nur mittelmäfsig ehrliche Mann bisweilen gefunden, dafs er eine sonst unschädliche Lüge, wodurch er sich entweder selbst aus einem verdriefslichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, blos darum unterliefs, um sich

ingeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im gröſsten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewuſstsein aufrecht, daſs er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daſs er sich nicht vor sich selbst zu schämen, und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn. Diese innere Beruhigung ist blos negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werthe zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung, das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet."

Hierher gehören auch die Beispiele in der Grundlage z. Metaphys. d. Sitten, S. 67—69.: „Erstlich nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst — — meine Zwecke seyn."

Dem Menschen, als vernünftigen Wesen, ist es also moralisch unmöglich, obgleich physisch-möglich, freiwillig sich selbst oder den Andern

dern, nicht nach dem Sittengesetz, sondern nach bloſsen Gesetzen des Begehrens und der physischen Kraft, das heiſst nach bloſsen Naturgesetzen, zu behandeln; denn die Person in mir oder in Andern steht als freies Vernunftwesen allein unter dem praktischen oder moralischen Gesetz des Willens oder der Freiheit; sie ist verpflichtet nach diesem Gesetz, als einem Gesetz der Heiligkeit, alle Maximen und Handlungen zu bestimmen; handelt pflichtwidrig, wenn sie dies unbedingte oberste Gesetz den Foderungen der Neigung und den physischen Naturgesetzen unterordnet; folglich ist es auch ein unmoralischer Zwang, seine eigene oder eines Andern moralische Freiheit seiner blos physischen Willkür und Neigung unterwerfen zu wollen.

Das moralische Gesetz, das Gesetz der Freiheit, ist also durch das Gefühl der Achtung, das es in sinnlichen Wesen hervorbringt, die einzige ächte Triebfeder des Entschlusses: die moralische Triebfeder entspringt folglich, weil dies Gesetz nichts anders als der Ausdruck der praktischen Vernunft ist, selbst aus der praktischen, dem Willen gesetzgebenden Vernunft. In dem Bewuſstsein dieses Gesetzes, in dem Gedanken der unbedingten Pflicht, des kategorischen Sollens, erwacht das Gefühl der Freiheit und der Erhabenheit unsres eignen übersinnlichen Daseins, und unsre abhängige sinnliche Natur unterwirft sich mit Achtung und Ehrfurcht für ihre höhere Bestimmung der vernünftigen. „Nun lassen sich (beschlieſst Kant in d. Krit. d. prakt. Vern. S. 158. 159 diesen Abschnitt) mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daſs auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines

nes vernünftigen und über das gröſste Wohl des Lebens nachdenkenden Epikureers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuſs des Lebens mit iener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentlich bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist; denn das würde soviel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuſs zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hiebei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden."

Einge-

Eingeschaltete

Allgemeine Theorie des Rechts*)

Die Wissenschaft des Naturrechts setzt einen durchgängig bestimmten Begriff von der wirkenden Ursache des moralischen Gefühls voraus. Unter dem moralischen Gefühle befaſst man überhaupt das Gemeinsame und Wesentliche aller Gefühle des Rechts und Unrechts, durch welche sich das Dasein unsrer natürlichen Pflichten und Rechte eben so klar ankündiget, als sie durch schwankende, vieldeutige und unbestimmte Begriffe von ihren Gründen verkannt und bestritten zu werden pflegen. Die Ursache, welche diese Gefühle bewirkt, bietet sich dem gesunden Verstande nicht von selbst dar, sie kann nicht selbst wieder gefühlt, sondern nur gedacht werden; die philosophirende Vernunft vermag allein zu dem Begriffe von dem letzten Grunde iener Gefühle zu gelangen. Sie bedarf dieses Begriffes, um eine Wissenschaft der natürlichen Rechte gründen zu können.

Iene Gefühle des Rechts und Unrechts bieten uns in ihrer Klarheit den Stoff einer möglichen Wissenschaft dar; aber die systematische Form dieser Wissenschaft wird erst durch deutliche Begriffe von den eigentlichen Gegenständen iener Gefühle möglich, und diese Begriffe setzen einen genau bestimmten Begriff von der ursprünglichen Quelle des moralischen

*) Ich glaubte diese Lehre, in welcher ich hauptsächlich dem zweiten Bande der Reinholdischen Briefe über die Kantische Philosophie gefolgt bin, am schicklichsten hier einzuschalten.

ralischen Gefühls voraus. Dem gemeinen Verstande, der sich übrigens blos von den Aussprüchen dieses Gefühls, von der Stimme des Gewissens, leiten läfst, bleibt aber die Quelle desselben verborgen; selbst die scharfsinnigsten Denker haben sie vor den merkwürdigen Entdeckungen, zu denen die philosophirende Vernunft erst neuerlich durch eine strenge Prüfung ihres eigenen Gehalts und Umfangs fortgeschritten ist, nur sehr dunkel ahnen können. Das Obiekt des Begriffs vom Naturrecht kündigt sich aufserhalb der Wissenschaft und vor derselben durch blofse Gefühle an. Man handelte längst nach moralischen Gefühlen des Rechts und der Billigkeit, man vergalt, belohnte und bestrafte, ersetzte und vergütete, vertheidigte und beschützte nach Gefühlen von Gerechtigkeit und sittlicher Verbindlichkeit, ehe man daran dachte, den Grund dieser Gefühle, die eigentliche Quelle der Pflichten und Rechte, zu erforschen und auf Begriffe zu bringen, noch weniger diese Begriffe weiter zu entwickeln, und ihren Inhalt zu einer Wissenschaft der natürlichen Pflichten und Rechte, zu einem System der Moral und des Naturrechts zu ordnen.

Sollte eine äufsere positive Gesetzgebung allgemein-verbindende Kraft haben, und ihren Einflufs nicht blos auf Belohnungen und Strafen, über die man sich hinwegsetzen, und denen man sich oft entziehen könnte, gründen; so mufste auf ihre Uebereinstimmung mit einer innern, in der vernünftigen Natur iedes Menschen gegründeten, Gesetzgebung gerechnet werden; die Verbindlichkeit des äufsern Gesetzes mufste durch ein inneres auch dem gemeinsten ungebildetesten Verstande einleuchten; dieses innere Gesetz mufste also sich durch

durch ein bloſses charakteristisches Gefühl ankündigen, ohne besondrer Vorkenntnisse und tiefer Einsichten in die Gründe und in das innere Wesen der Moralität zu bedürfen, welche wieder besondre Talente und zufällige Entwicklungen der Begriffe voraussetzen, und nicht allgemein zu erwarten seyn würden. Ist nun das moralische Gefühl, der unendlichen Modifikationen seiner Aeuſserung und der Erklärungsart desselben ungeachtet, allgemein in der menschlichen Natur vorhanden und von jeher wirksam gewesen; so kann man die verschiedenen bisherigen Systeme der Moral und des Naturrechts als verschiedene Versuche ansehen, den Entstehungsgrund und die wirkende Ursache jenes Gefühls begreiflich zu machen, welches sich zu sehr von allen andern Gefühlen unterscheidet, um nicht die gröſste Aufmerksamkeit zu erregen.

Wenn sich der gesunde Verstand oder der natürliche Wahrheitssinn mit den bloſsen Gefühlen des Rechts und Unrechts begnügt; so ist es hingegen der philosophirenden Vernunft unabweisbares Bedürfnis, Begriffe von den Gegenständen dieser Gefühle zu erlangen. Ein praktisches Interesse, dessen Grund sie sich selbst erst mit ihren Untersuchungen über Moralität deutlich machen kann, treibt sie an, nach dem Grunde jener Gefühle zu forschen, weil sie nur durch die Entdeckung desselben in Stand gesetzt wird, über die Möglichkeit und Gültigkeit einer durch die Gegenstände des moralischen Gefühls bestimmten Wissenschaft mit sich selbst einig zu werden. Um also beurtheilen zu können, ob jene Gefühle ein unterscheidendes Merkmal der vernünftigen Natur, als solcher, ausmachen, ob sie nothwendig und allgemein der

Mensch-

Menschheit zukommen, oder nur zufälliger Weise erregt werden, ob die auf sie gegründeten Urtheile sicher und untrüglich sind oder nicht, und wodurch sie es sind oder nicht, ob sich bestimmte Gegenstände iener Gefühle angeben lassen, oder ob ihre Gegenstände selbst nothwendig unbestimmt und ungewifs bleiben müssen; um über dies Alles urtheilen zu können, wird die gründliche und bestimmte Beantwortung der Frage nothwendig: Woher entspringt das Gefühl des Rechts und Unrechts, und worauf bezieht es sich? Denn dies Gefühl, durch welches sich das Obiekt des Naturrechts ankündigt, mufs so lange unbegreiflich bleiben, und seinem wahren Sinne nach misverstanden werden, als die hervorbringende Ursache desselben noch nicht entdeckt und durch bestimmte Begriffe erkannt ist. Auf dem Begriff von dem Ursprunge des moralischen Gefühls beruht der wahre Grundbegriff des Naturrechts.

Es lassen sich zweierlei Fälle in Ansehung des Entstehungsgrundes und Ursprungs des sittlichen Gefühls für Recht und Unrecht denken: Entweder geht dieses Gefühl den Begriffen von Recht und Unrecht, den Grundsätzen der Moral und des Naturrechts voraus; oder es ist vielmehr erst Folge gewisser durch Spekulutionen und metaphysische Gründe entwickelten und bewiesenen Begriffe von Pflicht und Recht. Im erstern Fall ist das Gefühl für Recht und Unrecht unabhängig von allen Begriffen der Moral und des Naturrechts; der gemeine Mann fühlt, nach dieser Vorstellungsart, die Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit gewisser Gesinnungen und Handlungen, ohne mit den bestimmten Begriffen von Tugend

und

und Laster, und mit den feinen Unterscheidungen der Grade sittlicher Güte und Bosheit, welche die Moral als Wissenschaft aufstellt, im geringsten bekannt zu seyn; das moralische Gefühl ist wirksam, unabhängig von aller Philosophie über Pflicht und Recht, von allen metaphysischen Spekulationen der räsonnirenden Vernunft; sein Ursprung ist also in diesem Falle nicht aus gewissen Begriffen abzuleiten, die nur eine geübte Denkkraft und besondre Einsichten voraussetzen würden.

Im andern Fall läge dem Gefühle des Rechts und Unrechts ein Begriff von Vollkommenheit oder Glückseligkeit zum Grunde, wie einige philosophische Parteien behauptet haben. Aus Kants Kritik der praktischen Vernunft ergiebt sich, dafs der Grund des moralischen Gefühls vor aller Erfahrung in der selbstthätigen Natur der Vernunft zu suchen sei. Kant zeigt, dafs weder Empfänglichkeit für Lust und Unlust, noch der Trieb nach Vergnügen, unter den mannichfaltigen Einflüssen der Erziehung, Gewohnheit und bürgerlichen Verfassung, der Grund des sittlichen Gefühls seyn könne; dafs eben so wenig die Idee der Vollkommenheit oder der Gottheit oder des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge an sich, die moralische Verbindlichkeit begründe. Blos die Vernunft ist die Quelle des sittlichen Gesetzes und der auf ihm beruhenden Pflichten und Rechte, und zwar die Vernunft, wiefern sie praktisch ist. Die Vernunft heifst eben praktisch, wiefern sie ein Gesetz aufstellt, das ohne fremde Sanktion durch blofse Vernunft Gesetz ist, das den Grund seiner nothwendigen Gültigkeit und verbindenden Kraft nicht durch äufsere Bedingungen erhält, sondern in

sich selbst hat, das beobachtet werden soll, unabhängig von äufserlichen Bestimmungsgründen, unabhängig von Begierden und Neigungen, und selbst unabhängig von physischen Kräften.

Da dies Gesetz, wie uns das Selbstbewufstsein lehrt, nicht für unsre physische Kraft, sondern für ein übersinnliches, hyperphysisches Vermögen, für den Willen gegeben ist, und nur durch den Entschlufs und die Gesinnung, nicht aber durch zufällige äufserliche Handlungen befolgt oder übertreten werden kann, so gilt es für Iedermann im Zustande der Besonnenheit, bei aller Verschiedenheit der Grade geistiger und körperlicher Kraft. Das Sittengesetz würde keine nothwendige Allgemeingültigkeit haben können, wenn seine verbindende Kraft von Erfahrungsbedingungen, von äufserlichen, sinnlichen, physischen, zufälligen Umständen abhienge; wenn die wirkende Ursache des Gefühls für Recht und Unrecht, die Quelle der Moralität oder der Bestimmungsgrund des moralischen Gesetzes nicht in der selbstthätigen Natur der Vernunft, sondern in der Empfänglichkeit für Lust und Unlust, und mithin in dem Triebe nach Vergnügen läge; wenn das, was man Moralität nennt, erst durch die zufälligen Richtungen und Bestimmungen entspränge, welche der eigennützige Trieb durch Erziehung, bürgerliche Verfassung, Gewohnheit und Klugheit erhalten hätte.

Dieser Trieb nach eignem Vergnügen heifse nun vernünftige Selbstliebe, Streben nach Glückseligkeit, oder Trieb nach Vollkommenheit; so wird er doch nie für die Quelle eines unbedingten nothwendig allgemeingültigen Sittengesetzes anerkannt werden können, so lange er nur durch Lust und Unlust

Unlust in Thätigkeit gesetzt werden kann, und Vergnügen zum Obiekt und zum Grunde seiner Foderung hat, so lange Bestimmtwerden durch Vergnügen (dies sei so fein und geistig als es wolle) ein leidentlicher, aber kein selbstthätiger Zustand des Gemüths ist, wie zu einer allgemeinen Gesetzgebung für alle Gegenstände des Handelns erfodert wird. Eine moralische Gesetzgebung, die in einer blofsen Empfänglichkeit für das Angenehme oder Unangenehme äufserer oder innerer Eindrücke, in einem leidenden Vermögen des Gemüths, mithin in einer Abhängigkeit von physischen Bedingungen und äufsern Umständen ihren bestimmenden Grund haben sollte, läfst sich eigentlich gar nicht denken: ein blofser Mechanismus der Natur kann die Vernunft nicht befriedigen; wir sind uns vielmehr eines Gesetzes bewufst, das von allen physischen, von allen Naturgesetzen unterschieden ist, eines Gesetzes, nach dem wir nicht bestimmen, was da ist und geschieht, sondern durch das uns selbst vorgeschrieben wird, was da seyn und geschehen soll. Dies Gesetz erhält nicht durch den Trieb nach Vergnügen erst seine Sanktion; es gilt vielmehr für und durch sich selbst als Gesetz für die Art und Weise, die Foderungen des Triebes nach Vergnügen zu befriedigen oder nicht zu befriedigen: es setzt zwar die Foderungen dieses Triebes voraus, damit der freie Wille einen Gegenstand habe, an dem er die Form der Gesetzmäfsigkeit realisiren, das Gesetz ausführen könne, aber nicht um durch die Foderungen dieses Triebes erst Gültigkeit zu erhalten: in diesem Fall wäre es blofses Gesetz der Klugheit, aber nicht der Sittlichkeit, der Weisheit und Heiligkeit. Wäre aber die Einsicht des gröfsern Vor-

theils gewisser Handlungen der unvermeidliche Bestimmungsgrund derselben, wiefern ihnen der Trieb nach Vergnügen zum Grunde läge, und bestände in iener Einsicht der Grund der sogenannten moralischen Verbindlichkeit; so wäre ein hier zum Grunde gelegtes Sittengesetz nichts weiter, als ein psychologisches Naturgesetz, ein Gesetz des unwillkürlichen Begehrens, aber kein Gesetz der Freiheit, kein Gesetz der moralischen Selbstthätigkeit. Giebt einmal überall der Trieb nach Vergnügen den Ausschlag zu unsern Handlungen, sind wir also an die Foderungen dieses Triebes durchgängig gebunden, so mögen wir hernach das Sittengesetz in der menschlichen oder in der göttlichen Vernunft, oder in der Einsicht des nothwendigen Zusammenhanges der Dinge an sich aufsuchen, es wird dann nie ein Gesetz von unbedingter nothwendiger Allgemeingültigkeit, nie ein solches Gesetz seyn, das frei befolgt oder übertreten werden, und Zurechnung zum Verdienst oder zur Schuld begründen könnte.

Das Moralgesetz kann nur aus der selbstthätigen Natur der Vernunft entspringen; die Quelle desselben muſs die praktische, durch sich selbst thätige, aus eigner Kraft gebietende und in sofern gleichsam handelnde Vernunft seyn. Diese Vernunft also giebt dem Willen eine Vorschrift, und diese Vorschrift heiſst Gesetz, weil sie durch bloſse Vernunft nothwendig und allgemeingültig ist. Ein Gesetz aber, das sich durch ein unbedingtes Sollen ankündigt, ein Gesetz von absoluter praktischer Nothwendigkeit, kann nicht für das Unwillkürliche, nicht für das Physische und Mechanische im Menschen, sondern nur für ein

ein freies selbstthätiges Vermögen gegeben seyn, welches dasselbe aus eigner Kraft vollziehen oder übertreten kann. Dies Gesetz giebt die praktische Vernunft der Freiheit des Willens.

Vernunft ist das Vermögen der Person, zu den durch ihre übrigen Vermögen möglichen Wirkungen sich selbst Vorschriften oder Regeln zu geben. Die Vernunft ist also ein selbstthätiges Vermögen, Einheit hervorzubringen in den Wirkungsarten der übrigen Gemüthsvermögen. Ihre Handlungsweise kann aber theoretisch oder praktisch seyn. Theoretisch wirkt sie, wiefern ihr Gründe gegeben seyn müssen, um sie zur Allgemeinheit einer Regel zu erheben, wiefern sie aus gegebenen, äufserlich empfangenen, nicht von ihr selbst hervorgebrachten Gründen Vorschriften erzeugt. Als theoretische Vernunft ist sie nicht unbedingt selbstthätig, sie hängt von äufsern Bedingungen ab, bezieht sich mittelst des Verstandes auf die durch Sinnlichkeit gegebenen Eindrücke. Die theoretische Vorschrift ist ein bedingtes, abhängiges Vernunftgesetz, ein Naturgesetz, weil sie nicht durch blofse Vernunft absolut nothwendig wird, sondern ihre Gültigkeit erst durch einen der Vernunft gegebenen Grund erhält.

Praktisch heifst die Vernunft, als Vermögen der Person, sich selbst Vorschriften zu geben, zu denen der Grund nicht aufser ihrem eignen Vermögen gegeben ist, sondern in ihrer blofsen Selbstthätigkeit liegt. Ihre Vorschrift ist also durch blofse Vernunft nothwendig, absolut nothwendig, mithin im eigentlichen Verstande Gesetz, ein unbedingtes, von allen aufserhalb der blofsen Selbstthätigkeit gelegenen Bedingungen unabhängiges Vernunftge-

setz. Der unmittelbare Zweck des praktischen Gesetzes, als reinen Vernunftgesetzes, kann kein andrer seyn, als die Anerkennung und Erfüllung seiner selbst; denn es empfängt seine Gültigkeit nicht von aufsen, sondern hat sie in sich selbst allein, es bedarf keiner äufsern Sanktion. Der Zweck der praktischen Vernunft kann kein andrer seyn, als ihre eigne Autonomie. Die Vernunft giebt ein Gesetz, das sie als gültig anzuerkennen fodert, blos darum, weil sie es giebt. Es kann für den Menschen kein höheres Gesetz geben, als das Gesetz seiner Vernunft; dies ist der Ausdruck der ursprünglichen unveränderlichen Handlungsweise der reinen Vernunft, welche in der unbedingten Gesetzgebung, im Aufstellen der Vorschrift um der Vorschrift willen besteht. Das praktische Gesetz ist nun keinesweges ein blofses Gesetz physischer Begebenheiten, ein blofses Naturgesetz, wie es unser Verstand der Erfahrung zum Grunde legt: es ist ein Gesetz der Freiheit, kann nur durch Freiheit des Willens befolgt oder übertreten, und durch Bestimmung des Willens zur gesetzmäfsigen oder gesetzwidrigen Befriedigung des unwillkürlichen Begehrens ausgeübt oder vernachläfsigt werden. Man setzt daher das Gesetz der Moral, das praktische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, dem Naturgesetze des Begehrens als einer Vorschrift, die durch den Trieb nach Vergnügen Sanktion und Ausführbarkeit erhält, und mit physischer Nothwendigkeit befolgt wird, entgegen.

Ienachdem eine Handlung durch das Sittengesetz nothwendig, oder blos möglich, oder unmöglich ist, legt man ihr Pflichtmäfsigkeit,

keit, Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäſsigkeit und Pflichtwidrigkeit bei. Was durch das Sittengesetz einzig möglich ist, die Handlungsweise, die vermöge dieses Gesetzes so und nicht anders beschaffen seyn soll, die, wofern der Wille keinen andern als den vernünftigen Triebfedern folgen könnte, unausbleiblich auch so und nicht anders ausfallen müſste, die durch das praktische Gesetz einzig mögliche d. h. nothwendige Handlungsweise heiſst Pflicht. Die Unterlassung einer solchen Handlung kann eben so wenig erlaubt seyn als ihr Gegentheil, der Wille darf nicht anders sich bestimmen, nicht anders handeln; das Sittengesetz gebietet ihm mit unbedingter Nothwendigkeit, er ist sich der Pflicht bewuſst. So ist es durch das Sittengesetz nothwendig, es ist Pflicht, seine Begierden vernünftigen Grundsätzen der Sittlichkeit unterzuordnen. So wie nun die Pflicht in moralischer Nothwendigkeit besteht, welche von der physischen wohl zu unterscheiden ist, weil sie sich durch kein Müssen, sondern durch ein Sollen, ankündigt, so besteht das Recht in einer moralischen Möglichkeit.

Recht überhaupt heiſst, was durch das Sittengesetz möglich ist, was das Sittengesetz nicht verbietet, sondern erlaubt. Unrecht hingegen heiſst das, was durch das Sittengesetz unmöglich, folglich verboten und unerlaubt ist. So wie das Moralisch-Nothwendige nicht eben physisch-nothwendig ist, sondern gar wohl und gar oft das Gegentheil von dem, oder das wenigstens nicht geschieht, was geschehen soll, eben so kann das Moralisch-mögliche, das Rechtmäſsige, oft physisch-unmöglich seyn, und das was mora-

lisch-unmöglich, unrechtmäſsig ist, beweiset in häufigen Erfahrungen seine physische Möglichkeit. Das Gefühl von Recht und Unrecht ist also ein Gefühl von dem, was durch das Sittengesetz, was moralisch möglich oder unmöglich ist, und führt also mit Recht den Namen des moralischen Gefühls. Recht und Unrecht sind die Gegenstände dieses Gefühls: ihr Wesen beruht auf einem Verhältnisse zum Sittengesetz: dies Gesetz aber ist das eigenthümliche Gesetz der praktischen Vernunft: das moralische Gefühl könnte also keine Obiekte haben, könnte kein Gefühl des Rechts und Unrechts, mithin kein moralisches Gefühl seyn, wäre also unmöglich ohne eine praktische Vernunft, welche ein absolut nothwendiges Gesetz für den Willen aufstellte. Das sittliche Gefühlvermögen ist zwar keine Anlage der Empfänglichkeit für Lust und Unlust an sich selbst, kein Sinn für gewisse Annehmlichkeiten oder Unannehmlichkeiten, die sich etwa im dunkeln Vorhersehen guter oder schlimmer Folgen dem Gemüth ankündigten; es gründet sich auch auf keinen Trieb nach Vergnügen, dessen Gegenstand Lust oder Unlust an sich selbst ist; aber es äuſsert sich durch eine aus dem Bewuſstsein der Uebereinstimmung oder des Widerspruchs einer Willenshandlung mit dem Sittengesetz flieſsende Lust oder Unlust. Die Aeuſserung des moralischen Gefühlvermögens, nämlich das moralische Gefühl, besteht im Bewuſstsein, daſs eine freie Handlung dem moralischen Gesetz angemessen sei oder nicht, und ist daher mit Vergnügen oder Misvergnügen verbunden.

Da das sittliche Gefühl bei der Uebersinnlichkeit seiner Gegenstände, nicht auf der Reiz-

barkeit

barkeit der Organisation, und bei der Uneigennützigkeit seiner Beziehung, die blos auf Gesetzmäſsigkeit hingeht, nicht auf dem eigennützigen Triebe nach Vergnügen beruht, so kann die wirkende Ursache dieses eignen Gefühls nichts anders als dasienige Vermögen seyn, von dessen Gesetze die Gegenstände ienes Gefühls, Pflichtmäſsigkeit und Pflichtwidrigkeit, Rechtmäſsigkeit und Unrechtmäſsigkeit bestimmt werden, nämlich die praktische Vernunft. Dem Gefühle von Recht und Unrecht liegt das Gefühl der Achtung gegen das moralische Gesetz zum Grunde; und dies Gefühl der Achtung beruht auf einem Verhältnis der praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit, welches von der einen Seite demüthigend, und also mit Unlust verknüpft, von der andern aber erhebend und mit Lust verbunden ist.

Ist nun das Gefühl von Recht und Unrecht eine Wirkung der praktischen Vernunft, und seinem Grunde nach von äuſsern empirischen Bedingungen und Zufälligkeiten unabhängig; so muſs es als ein nothwendiges und allgemeines Gefühl betrachtet werden, das seinem Gegenstande nach unveränderlich ist, indem es nichts als Gesetzmäſsigkeit oder Gesetzwidrigkeit zum Gegenstande hat, und das sich durch Uneigennützigkeit und Untrüglichkeit vor andern Gefühlen unterscheidet. Weder die bürgerliche Gesellschaft mit ihren Einrichtungen einer äuſseren Gesetzgebung, noch andre Data der Erfahrung, können das moralische Gefühlvermögen hervorbringen; dies muſs vielmehr als Anlage im menschlichen Gemüth schon vorausgesetzt werden, um sich in den mannichfaltigen Fällen übertretener oder befolgter Pflichten

im Staate und im geselligen Leben äuſsern zu können.

Allerdings wird uns das moralische Gesetz nur in seiner Anwendbarkeit auf gewisse in der äuſsern oder innern Erfahrung und in der wirklichen Welt vorkommende Fälle bekannt; das moralische Gefühl erwacht erst bei der Wahrnehmung gemeinschädlicher oder gemeinnüzziger Handlungen, an denen sich der Charakter der Illegalität oder Legalität, der äuſsern Gesetzwidrigkeit oder Gesetzmäſsigkeit offenbart, und die Fälle, in denen das Sittengesetz Anwendung findet, können allerdings nur aus Datis der äuſsern und innern Erfahrung geschöpft, und durch theoretische Vernunft gedacht werden; ia im Zustande der Kultur und des überhand nehmenden Luxus vervielfältigen sich die Aeuſserungen des sittlichen Gefühls und die Wahrnehmungen der Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes: aber man würde höchst irrig dieses Gesetz oder seine verbindende Kraft und Gültigkeit und die wirkende Ursache des Gefühls von Recht und Unrecht aus solchen Erfahrungsdatis herleiten, oder der blos theoretischen Vernunft zuschreiben: man würde dann die bloſse Aeuſserung des moralischen Gefühls mit dem moralischen Gefühl und seinem Entstehungsgrunde selbst, und die bloſse Anwendbarkeit des Sittengesetzes mit diesem ursprünglichen Vernunftgesetze selbst verwechseln; man würde sich selbst widersprechen, wenn man die Beurtheilungsart, mit der wir die in der Erfahrung vorkommenden Fälle des Betragens und Verhaltens betrachten, ehe wir noch auf Zusammenhang und Folgen sehen können, oder mit der wir selbst das Wollen solcher Folgen billigen oder

tadeln,

tadeln, nun erst aus den Erfahrungsdatis selbst ableiten, und als daraus abstrahirt ansehen wollte. Allerdings hängt die Anwendung des Sittengesetzes von äufseren Umständen, von Erfahrungsbedingungen ab, sie setzt Räsonnement der theoretischen Vernunft über dieselben voraus; aber die moralische Verbindlichkeit des Gesetzes kann nicht erst aus seiner Anwendbarkeit entspringen; es mufs schon als Gesetz, als verbindende Vorschrift, erkannt seyn, ehe die Frage entstehn kann, wie und wo es angewendet werden solle.

Liegt nun die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes nicht innerhalb der Erfahrung, ungeachtet das Gefühl derselben erst durch Erfahrungsdata geweckt, und die Ausübung des Gesetzes erst in den Fällen der äufsern oder innern Erfahrung möglich wird, so kann der Grund dieses Gesetzes allein in der Vernunft liegen, wiefern sie praktisch ist; und das moralische Gefühl mufs, ungeachtet es in der Erfahrung sich erst äufsert, und erst nach der Kultur des eigennützigen Triebes erwacht, selbst auch Wirkung der praktischen Vernunft seyn, und eben so wenig, als das Bewufstsein der Persönlichkeit, vom Räsonnement oder von wissenschaftlicher Kultur abhängen. Dies praktische Gesetz der reinen Vernunft ist zwar, wie es sich im sittlichen Gefühl ankündigt, wahr und untrüglich, aber im Urtheile über seine Anwendung können wir uns leicht irren; wir können nämlich leicht den Fall einer möglichen Handlung für den Untersatz halten, der unter den untrüglichen Obersatz subsumirt werden darf, ohne zu merken, dafs der Untersatz unrichtig ist, dafs er nicht unter

den

den Obersatz paſst, und so kann das **irrige Gewissen** einen **unwahren** Ausspruch thun, ein **theoretisch**-unrichtiges Urtheil fällen: dennoch bleibt die Handlung moralisch, welche in der Ueberzeugung von der Wahrheit iener Subsumtion geschah; der Obersatz bleibt wahr und untrüglich, so wie der Schluſssatz nur durch die irrige Subsumtion eines unpassenden Untersatzes, mithin nur *hypothetisch*-falsch wird. —

Wie kömmt es aber, daſs sich Pflicht und Recht **ursprünglich** nur durch **Gefühle** ankündigen? Sollten sie nur erst durch **Begriffe** erkannt werden, so würden sie von der **theoretischen** Vernunft abhängen, würden durch **Räsonnement** bestimmt werden; die Vorschriften, die Gesetze, die den Pflichten und Rechten zum Grunde lägen, würden also solche seyn, deren Grund nicht in der bloſsen Vernunft, sondern in äuſseren Bedingungen vorhanden wäre, sie würden keine unbedingten Vorschriften, folglich keine wahren Gesetze seyn, welche mit innerer, nicht mit äuſserer, Nothwendigkeit gebieten. Gründen sich aber Pflicht und Recht auf das von allem Räsonnement, von aller Spekulation unabhängige Gesetz der praktischen Vernunft, so können sie sich ursprünglich nur durch Gefühle ankündigen. Eben weil Pflicht und Recht etwas Allgemeingültiges ist, wozu der Grund in iedem Menschen gesucht werden kann, ohne auf einen besonders geübten Verstand und tiefe Einsichten rechnen, und eigne Erfahrungen voraussetzen zu dürfen, liegt der praktische Ueberzeugungsgrund für Pflicht und Recht nicht in Begriffen, welche trüglich seyn können, sondern in dem Gefühl von Recht und Unrecht, das

von allem Räsonnement seinem Ursprunge nach so unabhängig ist, dafs dies vielmehr durch das moralische Gefühl sehr oft erst auf eine eigne Weise veranlafst, geleitet und bestimmt wird.

Aber wir dürfen den im moralischen Gefühle befindlichen, einzigen praktischen und von allem Räsonnement unabhängigen Ueberzeugungsgrund von Pflicht und Recht nicht mit dem Entstehungsgrunde, nicht mit der ursprünglichen Quelle derselben verwechseln. Den Grund des Sittengesetzes können wir ohne Widerspruch nicht im moralischen Gefühl suchen. Dieses Gefühl setzt vielmehr das Sittengesetz schon voraus, und würde ohne dasselbe gar keinen Gegenstand haben. Der Grund des Sittengesetzes und des durch dasselbe bestimmten Rechts und Unrechts, des Guten und Bösen, Pflichtmäfsigen und Pflichtwidrigen, kann also nur in der praktischen Vernunft liegen, als einem selbstthätigen Vermögen, das der Freiheit des Willens Gesetze giebt. Die Möglichkeit und Wirklichkeit der Pflichten und Rechte hat also ihren Grund in der praktischen Vernunft. Hier bietet sich uns nun die Frage dar: Läfst sich Moral vom Naturrecht wesentlich trennen? Liegen die Gründe von beiden nicht auf einerlei Gebiet? Allerdings entspringen Moral und Naturrecht aus der unbedingten Gesetzgebung der praktischen Vernunft, und hängen in sofern wesentlich zusammen. Pflicht ist nur durch das Gebot des Sittengesetzes möglich, und wo wir ein Recht haben sollen, da mufs die Handlung moralisch möglich, vom Sittengesetz nicht verboten, sondern uns zugesichert seyn. Eine wesentliche, im Wesen der Moral und des Naturrechts gegründete Trennung zwischen beiden

den fände also nicht Statt; vielmehr verbindet beide Wissenschaften ein nothwendiger Zusammenhang, ihr gemeinschaftlicher Ursprung aus der Gesetzgebung der reinen Vernunft. Aber die Absonderung beider in der wissenschaftlichen Bearbeitung und Darstellung ist für iede als Wissenschaft selbst vortheilhaft. Wir müssen nunmehr untersuchen, worin der Charakter des Naturrechts und der Charakter der Moral bestehe. Die Untersuchung über den Unterschied und Zusammenhang zwischen Moral und Naturrecht wird uns auch in Stand setzen, die Frage über den Unterschied zwischen positivem und natürlichem Recht zu beantworten. Der Unterschied zwischen Moral und Naturrecht läſst sich blos in einer verschiednen Beziehung dessen, was beiden gemeinschaftlich ist, entdecken.

Zusammenhang und Unterschied zwischen Moral, Naturrecht und positivem Recht

Naturrecht, so wie Moral, gründen sich auf das moralische Gesetz der praktischen Vernunft. Nicht das Recht überhaupt, sondern nur eine Art desselben, nämlich das Zwangsrecht, das Recht, das mit Zwang durchgesetzt, vertheidigt, behauptet werden darf, ist Gegenstand der Wissenschaft des eigentlichen Naturrechts. Wiefern hier vom Recht und vom Dürfen die Rede ist, liegt schon die Beziehung auf das praktische Gesetz zum Grunde.

Das Wort Recht wird in verschiedener Bedeutung gebraucht. Recht, in praktischem Sinn, d. h. in Beziehung auf den Willen, heiſst in der allgemeinsten Bedeutung das, was moralisch-

möglich

möglich ist, was durch das Sittengesetz möglich ist, was man darf, zum Unterschiede von dem, was durch Naturkräfte möglich, was physisch-möglich ist, was man kann und vermag. Diese Unterscheidung des Rechts, der moralischen Möglichkeit von der physischen, gründet sich auf das sittliche Gefühl, ist ein Ausspruch des gesunden, d. h. durch dies Gefühl geleiteten, Verstandes; aber sie beruht nicht auf Begriffen, über deren Wahrheit die philosophischen Parteien noch uneinig sind, ist mithin kein Urtheil der philosophirenden Vernunft. In dieser weiten Bedeutung heifst Recht überhaupt das Sittlichmögliche, was man darf, und bezeichnet das Merkmal, das der Moral, dem Natur- und dem positiven Recht gemeinschaftlich ist, durch welches diese Wissenschaften also mit einander zusammenhangen.

Die Richtigkeit dieses Begriffs vom Zusammenhange zwischen Moral und Naturrecht (und durchs Naturrecht auch zwischen Moral und positivem Recht) hängt ab a) von der Richtigkeit des Begriffs von Recht, b) von dem bestimmten Begriff des Unterschieds zwischen den Gegenständen der Moral, des Naturrechts und des positiven Rechts.

Was die Frage von der Richtigkeit unsers Begriffs vom Recht betrift, so mufs erstens die Ueberzeugung von einer praktischen Vernunft und von der Freiheit des Willens vorausgesetzt werden. Denn die moralische Möglichkeit wird durch das praktische Gesetz bestimmt. Wir müssen also einen Begriff von diesem Gesetze und von der Bedingung der Beobachtung oder Uebertretung desselben, nämlich von der Freiheit des Willens, haben, ohne welche

welche gar keine Moralität der Handlungen möglich ist.

Unter Recht im weitern Sinn begreift man sowohl die Pflicht als das Recht; und versteht darunter 1) das, was dem Willen durch das Gesetz einzig-möglich, folglich nothwendig ist; hierin besteht die Pflicht. Seine Pflicht thun heifst man aber auch recht thun, recht handeln; die Pflicht vernachläfsigen oder übertreten heifst unrecht handeln, unrecht thun. 2) Versteht man unter Recht im weitern Sinn auch das, was dem Gesetz nicht widerspricht, ohne durch dasselbe einzig-möglich, und folglich nothwendig bestimmt zu seyn, was also durch das Sittengesetz blos möglich ist; das Recht im engern Sinn, welches die Pflicht nicht unter sich begreift, sondern ihr gegenüber gestellt wird; eine durch das Gesetz zugestandene, eine moralische Freiheit im engern Sinn. So ist es Pflicht, dem allgemeinen Besten diejenigen Privatvortheile aufzuopfern, die mit ihm nicht bestehen können; das Gesetz erlaubt hierin keine Ausnahme, es verbietet das Gegentheil, welches also moralisch unmöglich ist; so ist also Aufopferung der Privatvortheile, die mit dem allgemeinen Besten nicht bestehen können, eine Handlung, die durchs Gesetz einzig möglich, folglich nothwendig, d. h. Pflicht ist. Dagegen ist die Behauptung und der Genufs solcher Privatvortheile, die den Anfoderungen der Menschheit an uns, die dem allgemeinen Besten nicht widersprechen, vom Sittengesetz erlaubt, also moralisch möglich, wiewohl nicht einzig möglich, nicht nothwendig; denn das Gesetz verbietet nicht, auch erlaubte Vortheile aufzuopfern; ich habe zu dem Genufs derselben ein Recht im engern Sinn; aber ich bin zu demselben

selben nicht verbunden, er ist nicht meine Pflicht. Dieses Recht aber im weitern sowohl als im engern Sinn darf nicht mit einer bloſsen natürlichen Fähigkeit, mit einem physischen Vermögen verwechselt werden. Ein solches Recht wäre das sogenannte Recht des Stärkern, ein Vermögen, das nicht durch das Gesetz der Freiheit, durch das Sittengesetz, sondern durch die bloſse Uebermacht, durch die bloſse Ueberlegenheit der Kräfte, wiefern sie äuſserlich geltend gemacht werden könnten, bestimmt wäre.

Nicht die natürliche, sondern nur die moralische Freiheit, die, welche durch das Sittengesetz bestimmt ist, kann Recht im engern Sinn heiſsen. In Rücksicht auf diesen Begriff vom Recht finden wir einen natürlichen Zusammenhang zwischen Moral, Naturrecht und positivem Recht. In keiner dieser Wissenschaften kann Etwas Recht heiſsen, was blos physisch-möglich ist, was blos den äuſserlichen Umständen nach geschehen kann und mag: in allem kann nur von dem die Rede seyn, was geschehen soll nnd darf, was durch das moralische Gesetz nothwendig oder blos möglich ist.

Zweitens wird unser Begriff vom Zusammenhange zwischen Moral, Naturrecht und positivem Recht richtig seyn, ie nachdem wir einen bestimmten Begriff von dem Unterschiede zwischen den Gegenständen der Moral, des Naturrechts und des positiven Rechts haben. Verwechseln wir die Obiekte dieser Wissenschaften unter einander, so sind wir nicht im Stande, das, wodurch sich iede von der andern untercheidet, abzusondern, um das Gemeinschaftliche von allen

 dreien

dreien übrig zu behalten, und uns so einen richtigen Begriff von ihrem Zusammenhange zu bilden. Wir bestimmen aber die Gegenstände dieser Wissenschaften folgendermaafsen:

Die sittliche Gesetzgebung ist Gegenstand der Moral im weitesten Sinn, wiefern sie alle Pflichten und Rechte, nach ihrer gemeinschaftlichen Abhängigkeit vom Sittengesetz betrift, und folglich auch die Zwangspflichten und Zwangsrechte von ihrer moralischen Seite betrachtet. Diese Moral im weitesten Sinn, als Wissenschaft der sittlichen Gesetzgebung überhaupt, würde auch die moralische Seite des Natur- und positiven Rechts unter sich befassen. Allein man unterscheidet in der Moral von diesem weiten Umfange die Pflichten und Rechte, welche äufserlich sanktionirt werden, und folglich in die positive Iurisprudenz gehören, von denen, die keine äufsere Bestätigung haben, sondern allein durch das Sittengesetz, mithin nur innerlich, bestimmt sind, und daher als Gewissenspflichten und Gewissensrechte zur Moral im engern Sinn gezählt werden müssen.

Unterscheidet man die Wissenschaft des Naturrechts von der Moral, so mufs man die Pflichten, auch die Zwangspflichten, von derselben ausschliefsen. Die Moral wird dann eine Wissenschaft blofser Pflichten; Naturrecht, Wissenschaft blofser Rechte seyn. Die Zwangspflicht, die Pflicht, die erzwungen werden darf, auf deren Erfüllung der Andre ein vollkommnes Recht hat, deren Uebertretung ein Zwangsrecht in dem Andern erzeugt, gehört in die eigentliche Moral, so weit sie blos moralische

Sanktion

Sanktion hat, blos durch das Sittengesetz bestimmt wird; in dieser Rücksicht ist sie eine Art Gewissenspflicht, das heifst eine solche, durch das Sittengesetz, das sich im Gewissen ankündigt, nothwendige Handlung, die nicht übertreten werden darf, ohne dafs der, gegen den sie übertreten würde, ein Recht erhielt, durch Zwang auf deren Erfüllung zu dringen. Kommt aber zur Zwangspflicht, die schon innerlich durchs moralische Gesetz sanktionirt ist, und in sofern Gewissenspflicht heifst, noch eine äufsere Sanktion durch ein positives Gesetz hinzu, dann ist sie nicht mehr Gegenstand der Moral im engern und eigentlichen Sinn, sondern sie gehört in die positive Rechtswissenschaft; denn diese handelt von solchen Zwangsrechten, die durch Uebertretung äufserlich sanktionirter Zwangspflichten erzeugt werden.

Naturrecht aber begreift keine, auch nicht die Zwangspflicht, unter sich, sondern ist eine Wissenschaft blofser Rechte. Wodurch unterscheidet sich nun das Naturrecht von der Moral und vom positiven Recht?

Naturrecht soll keine Wissenschaft der bürgerlichen, der positiven Rechte seyn; denn davon handelt die positive Iurisprudenz; sie soll auch nicht von den durchs blofse Moralgesetz bestimmten Pflichten handeln; denn diese sind Gegenstände der Moral; es bleiben dem Naturrecht also eine besondre Art Rechte übrig, welche man zum Unterschied von den blos moralischen sowohl, als von den bürgerlichen und positiven, natürliche nennt, ohne sie doch auf blos natürliche Bedingungen, auf blofse physische Kräfte zu

gründen. Es wird aber zu diesen Rechten eine Vermittlung durch Natur, eine Dazwischenkunft physischer Nothwendigkeit erfodert, die wir in der Folge näher betrachten werden.

Wenn wir den Grund und das Wesen des Naturrechts bestimmen wollen, dürfen wir nicht das physische Vermögen zu zwingen mit dem moralischen Vermögen zu zwingen verwechseln. Das physische Vermögen beruht auf körperlichen Kräften und der (psychologischen und physiologischen) Fähigkeit, sie seinen Absichten gemäs anzuwenden; durch dies physische Vermögen kann das moralische äufserlich geltend gemacht werden; aber die Rechtmäfsigkeit des Zwangs, der allemal physisch ist, hängt von dem moralischen Vermögen zu zwingen ab, d. h. von einer, in der Vernunft gegründeten, durch ihr praktisches oder moralisches Gesetz bestimmten, Erlaubnis und Befugnis, ohne welche der Zwang in keinem Verhältnis zu Pflicht und Recht stehen würde.

Irrig hat man den Selbsterhaltungstrieb dem Naturrecht zum Grunde gelegt, da doch die Rechtmäfsigkeit der Foderungen dieses Triebes nicht durch ihn selbst, sondern schon vorher nur durch das Gesetz der praktischen Vernunft bestimmt werden kann. Die Foderungen des Selbsterhaltungstriebes können nur einen Gegenstand des Willens ausmachen, der in Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben auf ein Gesetz Rücksicht zu nehmen hat, welches allein über die Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit derselben entscheiden kann. Die Foderungen des Selbsterhaltungstriebes sind nicht unbedingt rechtmäfsig; es giebt Fälle, wo es Pflicht ist, das Leben zu

wagen

wagen oder selbst aufzuopfern, wo Selbsterhaltung nicht ohne Ungerechtigkeit möglich wäre. Also nur die rechtmäſsigen Foderungen des Selbsterhaltungstriebes können Obiekt des Naturrechts seyn, er kann aber für sich keineswegs als Grund desselben angesehn werden. Der Selbsterhaltungstrieb allein kann nicht das Recht bestimmen, kann die Pflicht zwar zur Zwangspflicht, aber nicht zur Pflicht machen, und nur als Materie, nicht als Form des strengen Rechts angesehn werden.

Eben so irrig gründet man das Naturrecht auf das Bedürfnis des Staats und die aus demselben entspringenden Folgen, die Verträge, positive Gesetze, und mannichfaltigen Einrichtungen. Dieser Irrthum entstand daher, weil die Foderungen des Sittengesetzes mit den Foderungen des Staats übereinstimmten. Das praktische Gesetz nämlich, das dem Naturrecht zum Grunde liegt, fodert eben die Unverletzlichkeit der Personen und des Eigenthums, eben die Einschränkung des Privatvortheils, welche der Staat fodert. Aber das praktische Gesetz fodert unbedingt, um der bloſsen Vernunftmäſsigkeit willen, es schreibt dem Willen vor, ohne zu zwingen. Aber der Staat ist um seiner Erhaltung willen genöthigt, die Erfüllung seiner Foderungen zu erzwingen; und er erhält durch ausdrückliche oder stillschweigende Verträge ein Recht zu Erfüllung seiner Foderungen; aber der letzte Grund des wahren Rechts zur Befriedigung seiner Ansprüche kann nicht in dem Bedürfnisse selbst, sondern nur in einem von demselben verschiedenen Gesetze der allgemeinen Gerechtigkeit liegen.

Aeufsere Erfahrung kann uns nie den eigentlichen Bestimmungsgrund von Pflicht und Recht darbieten; äufsere Erfahrung enthält die Gegenstände der Anwendung und Ausübung der Pflichten und Rechte, aber ihr inneres Wesen, das was sie zu Pflichten und Rechten macht, entdeckt sich nur durch innere Erfahrung im Gewissen und sittlichen Gefühl. Die Pflicht ist so wenig eine Nothwendigkeit, noch das Recht eine Möglichkeit, die aus dem Uebergewicht der Stärke entspränge, und also äufserlich erkennbar wäre, dafs sie schlechterdings nur auf innern Gründen beruht, ohne welche die Ausübung physischer, äufserlich erkennbarer Kräfte weder rechtmäfsig noch unrechtmäfsig genannt werden könnte.

Gefühl des Rechts oder Unrechts geht den äufsern Handlungen vorher, wir empfangen es nicht erst durch die äufsern Handlungen, sondern bestimmen sie vielmehr nach dem Gefühl in der blofsen Vorstellung schon selbst; dies macht die praktische Triebfeder der Handlung aus. Das Gesetz der Gerechtigkeit, dessen wir uns im moralischen Gefühl bewufst sind, ist von aller Erfahrung unabhängig, und vor aller Erfahrung in der Vernunft vorhanden; nur die Erkenntnis, Anwendung und Ausübung dieses Gesetzes setzt Erfahrungsbedingungen voraus, wir können nur durch Erfahrung wissen, dafs es Fälle giebt, in denen das Gesetz Anwendung findet. Alles Recht überhaupt ist seinem innern Wesen und Grunde nach unabhängig von der Erfahrung. Das besondre, natürliche und positive Recht ist zwar nicht ohne besondre Data der Erfahrung denkbar; denn es bedarf einer Vermittlung durch physische Thatsachen, nämlich des un-

rechtmäſsigen Zwanges; allein die Form dieser Rechte beruht doch allemal auf reiner praktischer Vernunft, wenn gleich ihre Materie aus der Erfahrung geschöpft werden muſs. Die Gerechtigkeit auch von iedem positiven Gesetze und Rechte wird innerlich, nämlich durch praktische Vernunft bestimmt. Doch gehören auch zu iedem natürlichen Gesetz und Recht, das mehr als den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit ausdrükken soll, gewisse allgemeine Thatsachen der Erfahrung, aus welchen man schöpfen muſs, um ein solches Gesetz oder Recht bestimmt aufzustellen. Natur- und positives Recht kommen also darin überein, daſs beide ihren ursprünglichen Inhalt, das allgemeine Gesetz der Gerechtigkeit aus der bloſsen Vernunft und nicht aus der Erfahrung, die Regel der Anwendung dieses Gesetzes aber aus der Erfahrung ziehen.

Soll nun das Naturrecht zur Wissenschaft erhoben werden, so ist das bloſse Gefühl des Rechts und Unrechts nicht hinreichend; die Wissenschaft des Naturrechts bedarf nothwendig eines Begriffs vom Recht, als dem Gegenstande ienes moralischen Gefühls. In der Wissenschaft muſs der Gegenstand des moralischen Gefühls gedacht werden; es ist also eine vollständige Zergliederung des Begriffs vom Recht nothwendig, wenn derselbe als wissenschaftliches Princip aufgestellt werden soll. Zergliedert kann nicht das Gefühl, aber wohl der Begriff des Rechts werden, indem die philosophirende Vernunft die in demselben verbundenen Merkmale sorgfältig aufsucht und vollständig

 angiebt.

angiebt. Nun läſst sich der bestimmtere Begriff von Recht und Gerechtigkeit nur aus der reinen praktischen Vernunft und aus ihrem Verhältnis zum sinnlichen Triebe ableiten.

In der menschlichen Natur entdeckt sich wirklich ein nothwendiges Verhältnis zwischen der praktischen Vernunft, als dem uneigennützigen, und zwischen der sinnlichen oder niederen Begehrungskraft, als dem eigennützigen Triebe. Iener uneigennützige Trieb begründet den Unterschied zwischen dem, was an sich rechtmäſsig ist, und zwischen dem Nützlichen und Gemeinnützigen. Dieser Trieb der praktischen Vernunft wird nur durch Handlungen befriedigt, die zur Befolgung ihres eignen Gesetzes unternommen werden; die Vernunft heiſst nämlich praktisch, wiefern sie für und durch sich selbst wirkt, und eine Vorschrift aufstellt, die eben weil sie aus ihrer Selbstthätigkeit entspringt, Gesetz ist. Ohne dies Gesetz ist weder Naturrecht noch positives Recht möglich. Aber dies Gesetz der Freiheit, dies praktische oder moralische Gesetz ist noch nicht hinreichend, das Naturrecht zu bestimmen; der Name desselben deutet schon an, daſs eine Vermittlung der Natur, eine Dazwischenkunft physischer Nothwendigkeit, zu diesem Recht erfodert werde.

Die Frage ist nun: wie aus physischer Nothwendigkeit ein moralisches Vermögen, eine durch das Sittengesetz bestimmte Freiheit des Willens hervorgehen könne? Verständlicher wird uns die Frage schon, wenn wir statt physischer Nothwendigkeit Zwang, statt moralisches Vermögen ein Recht setzen, und also

fragen

fragen: Wie kann aus dem Zwange ein Recht entstehen? Doch wird Folgendes uns zur Beantwortung der Frage leiten. In wiefern der Mensch Freiheit des Willens besitzt, also weder an die Foderungen der Vernunft, noch an die Begierden der Sinnlichkeit so gebunden ist, daſs seine Handlungen unvermeidlich durch beiderlei Foderungen bestimmt würden, und folglich im Grunde nichts anders als unwillkürliche Handlungen der Vernunft oder der Sinnlichkeit selbst wären; in sofern er also sich selbst bestimmen kann, ist er in Ansehung dessen, was er thun oder lassen soll, allein dem praktischen Gesetz unterworfen, welches nicht anders, als durch freie Selbstthätigkeit befolgt oder nicht befolgt werden kann; denn wozu ihn der sinnliche Naturtrieb, das physische Bedürfnis, das unwillkürliche Begehren nöthigt und unvermeidlich hintreibt, was er also genieſsen oder leiden muſs, das steht, sofern es unvermeidlich ist, und nicht von seinem Willen abhängt, auch nicht unter dem praktischen oder moralischen Gesetz; dies Gesetz gebietet nur der Person, und durch sie ihren Trieben, aber nicht unmittelbar den Trieben selbst; was das Gesetz verlangt, kann durch keinen Trieb allein, sondern zwar auch vermittelst des Triebes, aber doch nur durch den freien Willen der Person erfüllt werden. Der Mensch steht also vermöge seines Willens unter dem praktischen oder moralischen Gesetz, als dem einzigen Gesetz der Freiheit des Willens. Aber in Rücksicht auf sein unwillkürliches Begehren, auf den sinnlichen oder eigennützigen Trieb steht er unter Naturgesetzen, und hängt von physischen und empirischen innern und äuſsern Bedingungen ab.

Die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Foderungen seines Begehrens mufs in der freien Gewalt des Handelnden stehn, wiefern das moralische Gesetz für ihn Gültigkeit haben soll; er mufs sich also für oder wider die Foderung des sinnlichen Triebes, entweder durch das Gesetz oder wider dasselbe selbst bestimmen, frei entschliefsen können, wenn die Vorschriften desselben für ihn Gültigkeit haben sollen. Dies Gesetz ist Gesetz der Vernunft, es kommt nothwendig allen vernünftigen Wesen zu. Iedes vernünftige Wesen mufs, wiefern es das praktische Gesetz für ein Vernunftgesetz erkennt, es für nothwendig und allgemeingültig anerkennen, und in iedem Mitwesen voraussetzen; mufs also annehmen, dafs die Foderungen, die an das eine Vernunftwesen geschehen, für iedes andre ebenfalls gültig sind. Nun steht die Person, das Vernunftwesen, in Ansehung seiner Freiheit, d. h. in Rücksicht auf die willkürlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen seines Begehrens unter keinem andern, als dem moralischen Gesetz; denn dies Gesetz erstreckt sich auf alle freien Handlungen; nur das Mechanisch-bedingte, Nothwendige, Unwillkürliche kann nicht unter einem Gesetze der Freiheit, unter einem Gebote des Sollens stehen. Bin ich also durch meine eigne vernünftige Natur überzeugt, dafs das moralische Vernunftgesetz nur für die Freiheit des Willens, folglich nur für die willkürlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Naturtriebes gelte, dafs also diese Befriedigungen oder Abweisungen, wiefern ihnen der Charakter der Willkür zukömmt, nicht unter einem physischen und mechanischen Gesetze, sondern nur unter einem übersinnlichen, moralischen Gesetze der Freiheit stehen; so mufs ich zugleich dasselbe

Ver-

Verhältnis in andern vernünftigen Wesen annehmen, ich mufs einsehen, dafs ich diesem praktischen Gesetz gradezu entgegen handeln würde, wenn ich meine eigne oder eine andre Person ohne Rücksicht auf dasselbe freiwillig der blofsen Foderung meines Begehrens unterwerfen wollte, wenn ich mich oder einen andern als blofses Mittel zu beliebigen Absichten behandeln wollte.

Angreifender Zwang heifst eine solche Behandlung, wiefern ich sie einem andern wiederfahren lasse; denn mich selbst kann ich nicht eigentlich angreifen, nicht zwingen, weil die Einheit meines Wesens und meiner Thätigkeit dies unmöglich macht. Ich übe aber angreifenden Zwang aus, wenn ich die Willkür eines andern, nicht durchs praktische Gesetz, (und also wider seinen eignen vernünftigen Zweck), sondern durch meine blofse Willkür, und zur blofsen Befriedigung einer Foderung meines Begehrens beschränke; wenn ich ihn als blofses Mittel zu meinen beliebigen Absichten, aber nicht als Zweck an sich behandle. Freiheit des Willens ist Bedingung der Ausübung des Sittengesetzes; wiefern ich die Gültigkeit dieses Gesetzes anerkenne, bin ich verbunden, auch die Bedingung der Erfüllung desselben nicht aufzuheben; es ist also meine Pflicht, alle, nicht selbst durchs Gesetz gebotene, Beschränkung der freien Willkür des Andern, alle willkürliche Nöthigung zu unterlassen, ieden als ein Wesen zu behandeln, das nur durch freie Selbstthätigkeit das Sittengesetz beobachten kann, das also selbst als Zweck, nicht als blofses Mittel wider seinen eignen Zweck behandelt werden darf. Der angreifende Zwang ist moralisch unmöglich, weil ihn das Sitten-

Sittengesetz nothwendig verbieten muſs als Hindernis der freien und einzigen Ausübung seiner Foderungen; dieser Zwang ist ungerecht, wiefern er blos aus einer Foderung meines eigennützigen Begehrens, nicht aus dem praktischen Gesetz, erfolgt, wiefern ich den Andern wider seinen Willen zu meinen Absichten gebrauche, als bloſses Mittel behandle.

Aber eben durch die Ungerechtigkeit des angreifenden Zwanges wird der vertheidigende Zwang moralisch möglich. Dieser kann nur unter Voraussetzung des erstern Statt finden. Das Gesetz, welches verbietet, mich wider meinen Willen zu beliebigen Absichten zu gebrauchen, mich dem bloſsen Naturgesetz des Begehrens zu unterwerfen, d. h. zu zwingen, muſs mir zugleich erlauben, den angreifenden Zwang abzuhalten oder zu hindern und zurückzutreiben. Das Gesetz, welches den angreifenden Zwang, als ungerecht, als Eingriff in die unverlierbaren Menschenrechte verbietet, erlaubt den vertheidigenden Zwang, es gestattet mir, den andern abzuhalten, mich zur Befriedigung seines bloſsen Begehrens, wider meinen eignen vernünftigen Willen zu zwingen; es erlaubt mir, den unrechtmäſsigen Zwang abzuhalten. Ich habe also durch das praktische Gesetz ein Recht, mich gegen unrechtmäſsigen Zwang zu vertheidigen, meine Freiheit zu schützen gegen ungerechte Angriffe. Dies Vertheidigungsrecht setzt aber den ungerechten Angriff voraus, beruht also auf dem dadurch übertretenen Sittengesetz. Durch Uebertretung des Sittengesetzes gegen mich vermittelst des angreifenden Zwanges werde ich von dem Andern nicht

nicht als freies Vernunftwesen, sondern als blofses Naturwesen, als blofses Mittel zu beliebigen Absichten, folglich meiner eignen Natur zuwider, behandelt, ich werde in meiner Freiheit dem blofsen Naturgesetz des Begehrens im Andern unterworfen; durch diesen unmoralischen Angriff verwirkt der Andre hierin (in Beziehung auf meine abgedrungene nothwendige Selbstvertheidigung) seine moralische Unverletzlichkeit, ich darf, so weit es meine Vertheidigung erfodert, ihn selbst nach dem blofsen Naturgesetz behandeln, darf ihn zwingen, seinen ungerechten Zwang aufzuheben, darf meine Freiheit gegen ihn schützen; aber weiter geht auch mein Recht nicht, mehr darf ich nicht thun, ohne selbst angreifenden Zwang auszuüben.

Das Recht zum vertheidigenden Zwange nennt man nun Naturrecht, als ein Recht, das theils in der vernünftigen Natur (in der praktischen Freiheit) der handelnden Wesen bestimmt ist, theils nicht ohne Vermittlung einer Naturnothwendigkeit, einer physischen Gewalt, eines Zwanges möglich, theils auch zur Erhaltung einer Naturordnung nothwendig ist. Dies Recht mufs der Andre, wiefern er mich für ein moralisches Wesen erkennt, anerkennen, er weifs, dafs das Sittengesetz in mir eben so gut als in ihm allen willkürlichen Zwang verbiete, dafs meine Person durch dieses Gesetz und durch die von ihm unzertrennliche Freiheit eben so unverletzlich sei, als die seinige: hierauf beruht die äufserliche Anerkennung des Naturrechts. Aber in wiefern sich Dürfen vom Sollen und Müssen unterscheidet, und das Recht in einem moralischen

Ver-

Vermögen, aber nicht in einer moralischen Nothwendigkeit, in keiner Pflicht besteht, sondern vielmehr eine moralische Freiheit ist; in sofern hängt die Ausübung, die Anwendung des Rechts von meinem Willen und Gewissen ab, und von dieser Seite betrachtet heifst das Naturrecht Gewissensrecht. Nehmen wir aber ganz besonders auf das Verhältnis des Naturrechts zu unserm Gewissen Rücksicht, so macht dies eine Betrachtung der Moral im engern Sinn, aber nicht der eigentlichen Naturrechtswissenschaft oder philosophischen Rechtslehre aus. Das Recht an sich bleibt gültig und soll durch das Sittengesetz äufserlich anerkannt werden, wenn auch die Ausübung desselben dem Gewissen des Angegriffenen anheimgestellt ist. Der Andre hat nichts wegen der geheimen Aussprüche meines Gewissens über die Ausübung oder Nichtausübung meines äufsern Rechtes zu entscheiden: für ihn bleibt es immer Pflicht, sich aller Beeinträchtigung meiner äufsern Freiheit, alles angreifenden Zwanges zu enthalten, ob er gleich vielleicht von meiner Grosmuth oder von gewissen Beweggründen hoffen oder vermuthen dürfte, dafs ich von meinem Vertheidigungsrecht keinen Gebrauch machen möchte. Das innerliche Zwangsrecht, das Gewissensrecht ist daher nur Gegenstand der Moral; für das eigentliche Naturrecht aber gehört nur das äufsere Zwangsrecht.

Das Naturrecht beschäftigt sich also eigentlich nicht mit dem Recht zu zwingen überhaupt, weil es sonst auch das Gewissensrecht oder das innere Zwangsrecht zum Gegenstande haben

müfste,

müfste, worüber doch nur die Moral oder Ethik, als Lehre von den Pflichten, entscheiden kann, wiefern auch die Ausübung oder Nichtausübung eines Rechts Gegenstand der Pflicht oder der Foderungen des Gewissens ist. Dem Naturrecht bleibt nichts, als das äufsere, von der ungerechten Handlung des Angreifenden abhängende, Recht übrig, welches eben zum Unterschiede vom blofsen Gewissensrecht natürliches Recht heifst.

Sobald der Angreifende seinen gewaltthätigen Zwang aufhebt, sobald die äufsere Freiheit des Andern aufser Gefahr ist, hat dieser auch gar kein Recht mehr zum vertheidigenden Zwange, sein Recht hängt von der äufseren Thatsache des unrechtmäfsigen Angriffs ab, und erstreckt sich nicht über die Gefahr dieser Gewaltthätigkeit hinaus; es ist folglich ein bedingtes äufseres Recht, was den Gegenstand der Wissenschaft des Naturrechts ausmacht. Der ungerechte Angriff giebt mir das Recht, und es hört auf, sobald der Angriff aufhört; dafs ich es früher aufhebe, kann der Andre nicht fodern, wiefern sein Zwang immer ungerecht bleibt; er hat auf mein Gewissen, welches vielleicht Duldsamkeit und Nachgiebigkeit gebieten möchte, gar nichts zu rechnen, Er ist nicht mein Gewissensrichter, sondern hat es blos mit seinem eignen Gewissen zu thun, das ihm (wie ich durch mein eigenes wissen kann) gebietet, sich alles ungerechten Zwanges zu enthalten, das moralische Gesetz in mir, wie in seiner eignen Person, zu achten, und mich nicht als blofses Mittel zu seinen beliebigen Absichten und zur blofsen Befriedigung seines Begehrens, sondern als Zweck an sich selbst, zu behandeln. Ich darf

also

also äufserlich, d. h. in Beziehung auf den, der mich angreifend zwingen will, und in Beziehung auf die übrigen Mitmenschen, die eben so wenig auf die vielleicht schonenden Aussprüche meines Gewissens zu rechnen, aber Alle meine Freiheit und sittliche Natur wenigstens äufserlich zu respektiren haben, ich darf äufserlich ungerechten Zwang durch Gegenzwang, durch Vertheidigung abtreiben oder hindern, ich darf äufserlich meine natürliche Freiheit schützen, wenn ich gleich innerlich vielleicht nicht dürfen sollte: d. h. der Angreifende und alle Andern haben kein Recht, mir die Vertheidigung gegen Gewalt und Unrecht zu wehren, weil dies im Allgemeinen erlaubt ist, und weil sie über die besondern Fälle einer Ausnahme nichts selbst zu bestimmen, sondern dies meinem eignen moralischen Gefühl und Gewissen zu überlassen haben, weil der Angriff immer ungerecht bleibt, wenn mein Gewissen auch aus besondern Rücksichten den Widerstand und die Vertheidigung verbieten möchte.

Der Gegenstand des Naturrechts ist also ein äufserliches Dürfen, welches durch eine negative Pflicht des Andern, durch ein Nicht hindern sollen bestimmt wird. Nämlich von der Pflicht des Andern, in Abtreibung ungerechten Zwangs, in Vertheidigungen meiner natürlichen Freiheit, mich nicht zu hindern, und von dem unrechtmäfsigen Angriff selbst hängt mein äufseres natürliches Zwangsrecht, mein Vertheidigungsrecht ab. Wiefern ich innerlich (vor meinem Gewissen) dürfe, darüber hat nicht nur nicht der Angreifende, sondern auch kein Andrer Etwas zu entscheiden; das äufsere und natürliche

türliche Recht ist also verschieden und unabhängig von dem blos sittlichen oder Gewissensrecht, als einem Gegenstande der Moral. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dafs die Ausübung eines äufsern Rechts oft höchst unmoralisch, die gröfste Unbilligkeit seyn könne, aber es ist doch äufserlich keine Ungerechtigkeit; mein Gewissen kann mich dafür mit bittern Vorwürfen strafen, billig Denkende können sich über meine Härte und Strenge beklagen, aber die Handlung, die für mich innerlich unrecht seyn mag, bleibt doch äufserlich gerecht; ich sollte zwar vor meinem Gewissen nicht so verfahren, ich darf innerlich nicht; aber keine menschliche Gewalt soll und darf mich hindern, auch gegen mein Gewissen (über das kein Mensch richten darf) meine Freiheit gegen ungerechte Angriffe, gegen gewaltthätigen Zwang zu vertheidigen und zu schützen, ich darf äufserlich, d. h. in Beziehung auf die Andern, das innerliche Unrecht ist äufserlich doch Recht. Unmoralische Menschen beschönigen ihre Indiskretion, unbillige Strenge, Lieblosigkeit und Rechthaberei, die sie wohl vor dem äufserlichen Forum, aber nicht vor dem Gericht ihres Gewissens verantworten können, mit der äufsern Rechtmäfsigkeit, mit dem Grunde, das könne ihnen niemand wehren.

Wir betrachten nunmehr den eigentlichen Inbegriff des Naturrechts nach seinem Unterschiede vom positiven Recht.

Beide Wissenschaften, Naturrecht und positives Recht, begreifen in sich äufsere Zwangs-

 rechte.

rechte. Wie unterscheiden sich nun die, welche das Naturrecht zum Gegenstande hat, von denen des positiven Rechts? Es kommt auf die Sanktion derselben an, wiefern diese blos innerlich oder auch äufserlich ist.

Das Naturrecht befafst alle die äufsern Zwangsrechte, die nur innerlich sanktionirt oder bestätigt sind. Sie sind nur innerlich sanktionirt, wiefern sie unter der blofsen Sanktion des Sittengesetzes stehn. Eine äufsere Sanktion entsteht erst durch physische Verhältnisse, nämlich durch die Vereinigung der Menschen in Staaten. Die Gesellschaft, welche den Staat ausmacht, erlangt eine physische Gewalt, und durch diese Gewalt vermag sie den äufseren Zwangsrechten, die schon innerlich durch das Sittengesetz sanktionirt sind, noch eine äufserliche Sanktion zu geben (nämlich durch positive Gesetze, durch Belohnungen und Strafen u. dgl.). Wiefern nun die äufsern Zwangsrechte äufserlich sanktionirt sind, machen sie den Gegenstand der positiven Rechtswissenschaft aus.

Naturrecht im engern Sinn, als besondre Wissenschaft, bezieht sich auf die Anwendungen des allgemeinen Grundgesetzes vom Zwangsrecht, welche aus den bestimmten Allgemeinbegriffen von Gesellschaft, bürgerlicher Verbindung und Staat hervorgehn. Es betrachtet also das allgemeine äufsere Recht, zu zwingen, das äufsere Vertheidigungsrecht, im Verhältnisse der Menschen in gesellschaftlicher Verbindung, besonders in der bürgerlichen Verfassung und im Staate. Das positive Recht hingegen im engern Sinn, als besondre

besondre Wissenschaft, ist der Inbegriff solcher Gesetze und Befugnisse, die durch die Sanktion der öffentlichen Gewalt unter dem Namen von Pflichten und Rechten wirklich feststehn, und in sofern keineswegs immer Anwendungen des Grundgesetzes der Gerechtigkeit sind, aber doch immer seyn sollten. Das positive Recht im engern Sinn befaſst also nicht das, was blos aus den Allgemeinbegriffen von Gesellschaft, bürgerlicher Verbindung, Staat u. s. f. in Absicht auf Anwendung ienes Grundgesetzes des äuſsern Vertheidigungsrechts sich ergiebt, sondern die wirklich festgesetzten, durch öffentliche physische Gewalt der Gesellschaft bestätigten Gesetze und Befugnisse. — Wir werden nunmehr die verschiednen Bedeutungen des Worts Recht durchgehn, dessen Unterschied von Pflicht bemerken, und das Wesen der Gerechtigkeit näher betrachten.

Verschiedene Bedeutungen des Worts Recht; Unterschied des Rechts von der Pflicht; vom Wesen der Gerechtigkeit

Im weitern Sinn nennt man alles das Recht, was der Wille durch praktische Vernunft vermag, was er vermöge des Sittengesezzes aus Pflicht, oder doch, ohne die Pflicht zu verletzen, thun oder unterlassen kann; er handelt recht, entweder weil das Sittengesetz diese Handlung fodert, oder weil sie dieselbe doch eben so wenig verbietet, als gebietet, und folglich erlaubt. In diesem Sinn heiſst recht sowohl die Beschaffenheit einer freien Handlung, als

auch das Vermögen des Willens selbst, wiefern beide dem Sittengesetz überhaupt angemessen, entweder positiv gesetzmäſsig, oder doch nicht gesetzwidrig sind.

Der Wille hat ein Recht, so zu handeln, wiefern ihm sein Vermögen durchs moralische Gesetz bestimmt ist, das ihm entweder so zu handeln gebietet, oder erlaubt. Das Recht des Willens bezeichnet auch die Grenzen, welche das Sittengesetz seiner natürlichen Freiheit setzt, indem es ihm nur das erlaubt, was der Pflicht weder mittelbar noch unmittelbar widerstreitet.

Wenn wir den Gattungsbegriff des Rechts so bestimmen, daſs Recht alles dasienige sei, was durch Freiheit des Willens vermittelst des Sittengesetzes möglich ist, was der Wille mit Beistimmung der praktischen Vernunft thun kann, so sind unter der Gattung des Rechts folgende beiden Arten enthalten: Recht heiſst dann a) das was durch Freiheit vermöge des praktischen Gesetzes einzig möglich ist; was einzig möglich ist, heiſst nothwendig, und was durch das moralische Gebot nothwendig ist, heiſst Pflicht. Von dieser Art des Rechts ist nur in der eigentlichen Moral die Rede. Aber b) Recht im engern Sinn heiſst das, was durch das praktische Gesetz blos möglich ist, aber nicht einzig möglich, folglich nicht nothwendig, nicht Pflicht, sondern blos erlaubt ist. Ienem Recht, worunter man eigentlich die Pflicht, als einen Gegenstand der Moral, versteht, setzt man das Unrecht, diesem letztern Recht aber, als Gegenstande des Naturrechts, das Ungerechte entgegen.

Wir

Wir haben gesehen, daſs das natürliche Recht nicht ohne einen Zwang gedacht werden kann. Worin besteht nun dieser Zwang? Der Zwang kann nur gegen Freiheit Statt finden. Eine Wirkung durch Zwang wird einer Wirkung durch Freiheit entgegengesetzt. Aber Zwang kann selbst eine Wirkung der Freiheit seyn, wiefern sie Naturkräfte und physische Mittel wider eine andre Freiheit anwendet.

Alles das geht im Menschen als freien Wesen durch Zwang vor, was nicht aus seiner Freiheit, sondern aus seiner physischen Beschaffenheit, aus seinen Naturtrieben, aus den unwillkürlichen Bestimmungen seiner Sinnlichkeit, der freien Selbstbestimmung entgegen erfolgt. Die Freiheit des Willens selbst kann eigentlich nicht gezwungen werden; denn sie ist ein übersinnliches Vermögen der Selbstbestimmung, das durch keine physischen Mittel, seinem innern Wesen und seiner ursprünglichen Selbstbestimmung nach, eingeschränkt werden kann: nur die Erscheinungen, die Aeuſserungen der Freiheit können durch physische Einwirkung gehindert werden. Zwang wird also in Hinderung oder Vereitlung der wahrnehmbaren Folgen innerer freier Selbstbestimmung bestehen.

Ein moralischer Zwang muſs durch Freiheit gegen Freiheit ausgeübt werden; was nicht aus Freiheit hervorgeht, ist keiner sittlichen Zurechnung fähig, ist nicht moralisch, und eine Gewalt, die nicht gegen Freiheit ausgeübt wird, ist kein Zwang; denn Zwang ist eine der ursprünglichen Richtung (der Selbstthätigkeit) widersprechende Richtung. Der Zwang, von dem im Na-

turrecht die Rede ist, muſs entweder durch praktische Vernunft, oder durch das sinnliche Begehrungsvermögen bestimmt seyn. Er beruht also entweder auf dem uneigennützigen, reinvernünftigen Triebe nach bloſser Gesetzmäſsigkeit, oder auf dem eigennützigen, sinnlichen Triebe nach Lust.

Zwang kann nun a) statt finden, indem die Freiheit eine bloſse Foderung des Begehrungsvermögens, ein bloſses Gelüsten, eine bloſse Begierde anwendet, der freien Bestimmung eines andern Wesens zu widerstehn, und dasselbe zur Erreichung seiner beliebigen, willkürlichen Absichten zu gebrauchen. Hier folgt der Wille dem eigennützigen Triebe, und sucht durch Freiheit die Person eines Andern den Foderungen desselben zu unterwerfen; dies ist im Allgemeinen nicht ohne Zwang möglich, wiefern der Andre nicht nothwendig bestimmt ist, noch die ernstliche Absicht oder Neigung als freies Vernunftwesen haben kann, dem sinnlichen Begehren, dem eigennützigen Triebe eines Andern zu dienen, noch weniger bestimmt seyn kann, zu einem solchen Dienst gezwungen zu werden. Der Zwang setzt allemal Widerstand voraus; wo auf freiwillige Einwilligung in des Andern Absichten gerechnet wird, da fällt alle Anwendung von Gewalt, aller Zwang hinweg. Ein solcher Zwang, der aus dem eigennützigen Triebe wider die eigne freie Selbstbestimmung des Andern erfolgt, ohne durch das praktische Vernunftgesetz bestimmt zu werden, ist widerrechtlicher Angriff, angreifender, unmoralischer Zwang.

b) Kann der Zwang nicht durch den bloſsen sinnlichen, sondern ursprünglich durch den uneigen-

gennützigen sittlichen Trieb, mithin durch praktische Vernunft bestimmt werden. Die Freiheit wendet dann Naturkräfte an, übt Gewalt aus, nicht um dadurch einem blofsen Gelüsten Befriedigung zu verschaffen, oder eine blofse Foderung des eigenen Triebes um ihrer selbst willen zu befriedigen, sondern um dem moralischen Gesetz der reinen Vernunft Genüge zu thun, um die Würde der Menschheit gegen muthwillige Angriffe zu schützen und zu vertheidigen. Ein solcher Zwang, der nicht im eigennützigen, sondern im uneigennützigen Triebe seinen Bestimmungsgrund hat, wiefern dieser uneigennützige, reinvernünftige Trieb entweder Abwehrung äufserer Gewalt unbedingt fodert, oder wenigstens der Willkür freiläfst und erlaubt, ein solcher Zwang setzt den erstern angreifenden Zwang voraus, und unterscheidet sich von diesem durch die Absicht der blofsen Vertheidigung, durch Erlaubtheit und Gerechtigkeit.

Zwang ist zwar keine moralische, sondern eine physische Nothwendigkeit, aber eine solche, die aus freiem Gebrauch der Naturkräfte wider ein freies Wesen erfolgt. Die Rechtmäfsigkeit oder Unrechtmäfsigkeit des Zwanges hängt von der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seiner Bestimmungsgründe mit der Pflicht ab. Dennoch erfolgt das Recht, die Erlaubtheit einer Handlungsweise aus keiner Pflicht des Handelnden (der sich des Rechts bedient); denn sonst würde das Recht selbst in keiner moralischen Freiheit, sondern Nothwendigkeit bestehen; das Recht fliefst aber aus dem Stillschweigen des Gesetzes über eine gewisse unter dem Recht

begriffene Handlungsweise, aus der natürlichen Freiheit, welche das Gesetz dem Willen in Beziehung auf gewisse Handlungen läſst. Das Recht kann also nie dem Sittengesetz unmittelbar widerstreiten; denn was das Sittengesetz verbietet, dazu hat man kein Recht; was es gebietet, ist Pflicht (zu deren Ausübung, sofern der Andere sie als Pflichterfüllung nicht willkürlich hindern darf, man freilich auch das Recht hat); zum Recht aber wird eine moralische Erlaubnis erfodert. Doch ist die Ausübung eines an sich gegründeten und äuſserlich unverlierbaren Rechtes in iedem einzelnen Fall nicht nothwendig moralisch-gut, nicht immer der Pflicht gemäs: doch kann darüber nur das Gewissen desienigen entscheiden, der das Recht besitzt; der Andre hat die Pflicht, das äuſserlich gültige Recht auch äuſserlich anzuerkennen.

Um den Begriff des Rechts noch fester zu bestimmen, ist es nöthig, die Begriffe von vollkommner und unvollkommner Pflicht voranzuschicken. Dann werden wir auch erklären können, was vollkommnes und unvollkommnes Recht sei.

Vollkommne Pflicht heiſst die moralische Nothwendigkeit, die unmittelbar aus dem Sittengesetz erfolgt, die ohne alle andre Voraussetzung Statt findet, Die vollkommne Pflicht gilt ohne alle weitere Bedingung, nicht unter gewissen Voraussetzungen, sondern völlig unbedingt; sie läſst daher keine Ausnahme zu. Eine Pflicht, die gewisse Ausnahmen hätte, könnte nur unter besondern Bedingungen und Voraussetzungen gültig, sie könnte nicht durch sich selbst fest bestimmt seyn, nicht

nicht unmittelbar, nicht ohne Vermittlung gewisser Thatsachen, aus dem Sittengesetz erfolgen. Ohne vollkommne Pflicht könnte es überhaupt keine moralische Verbindlichkeit geben. Es ist nämlich unmittelbar durch das Sittengesetz nothwendig, nichts zu thun, was demselben widerspricht, und dieser seiner allgemeinsten Foderung die Foderungen des Begehrens unterzuordnen. Es ist also vollkommne Pflicht, sich aller solcher Handlungen zu enthalten, durch welche das sittliche Gebot dem sinnlichen Begehren untergeordnet wird. Ist es nun nicht unmittelbare moralische Nothwendigkeit oder vollkommne Pflicht, sein Begehren, seine sinnlichen Foderungen der praktischen Vernunft zu unterwerfen, dem Sittengesetz selbst zu gehorchen, so kann es auch keine bedingte, mittelbare oder unvollkommne Pflicht geben. Denn auch die unvollkommne Pflicht besteht in einer moralischen Nothwendigkeit, auch sie fodert Gehorsam gegen das Sittengesetz, nur dafs sie denselben auf gewisse Bedingungen und Voraussetzungen einschränkt. Die vollkommne Pflicht fliefst also unmittelbar aus dem Sittengesetz, ohne alle andre Voraussetzung, und leidet schlechterdings keine Ausnahme. Die unvollkommne hingegen erfolgt nur mittelbar aus dem Sittengesetz, vermittelst einer besondern Voraussetzung, sie verbindet nur unter dieser Voraussetzung und gilt also nicht ohne Ausnahme. So wie nun die vollkommne Pflicht eine moralische Nothwendigkeit ist, die unmittelbar aus dem Sittengesetz erfolgt, so ist das vollkommne Recht eine moralische Möglichkeit, welche unmittelbar aus dem Gesetze folgt. Unter Recht im engern Sinn versteht man nämlich die durch das Gesetz bestimmte Möglichkeit der freiwilligen Befriedigung

des eigennützigen Triebes. In Beziehung auf den uneigennützigen oder moralischen Trieb kann keine bloſse moralische Möglichkeit, kein Recht, sondern es muſs in Beziehung darauf moralische Nothwendigkeit, d. h. Pflicht Statt finden. Daher kann das Recht im engern Sinn nur als die durch das Gesetz bestimmte Möglichkeit erklärt werden, den eigennützigen (aber nicht direkte den uneigennützigen) Trieb freiwillig zu befriedigen. Denn das Moralgesetz läſst uns in Ansehung der Erfüllung seiner eigenen Foderungen keine Freiheit, sondern gebietet unbedingt, sie zu befriedigen; und wo Etwas geboten wird, da habe ich eine Pflicht, und diese muſs vom Recht im engern Sinn unterschieden werden. Ein Recht haben, berechtigt seyn zur Befriedigung kann also eigentlich nur der Glückseligkeitstrieb.

Recht, der Pflicht gegenüber gestellt, ist keine moralische Nothwendigkeit, sondern Möglichkeit, das zu thun, was von der praktischen Vernunft weder geboten noch verboten, sondern erlaubt ist. Eine blos rechtmäſsige, nicht moralisch-nothwendige, nicht pflichtmäſsige Handlung darf eben sowohl unternommen als unterlassen werden. Das Vermögen desienigen, der ein Recht hat, unterscheidet sich eben dadurch von gesetzlicher Nöthigung, daſs selbst die Ausübung oder Nachlassung seines Rechts seiner innern Freiheit überlassen, weder geboten noch verboten, sondern erlaubt ist. Um aber nicht etwas Unerlaubtes, Unrechtmäſsiges zu begehen, und wider Gebot und Verbot zu handeln, kurz um seines Rechts sowohl, als der Freiheit in Ausübung oder Nachlassung desselben sicher zu seyn, ist es noth-

nothwendig, auf die allgemeinste vollkommne Pflicht Rücksicht zu nehmen, welche gebietet, nichts zu wollen, was dem Sittengesetze widerstreitet: diese Rücksicht auf die im Gesetz enthaltene und gegen das Gesetz gefoderte Pflicht ist durch dies Gesetz selbst nothwendig, und in sofern steht das Recht unter der vollkommnen Pflicht. Aber dennoch kann man nicht sagen, daſs die Pflicht als solche der Grund des Rechts im engern Sinne sei; denn Pflicht ist eine durch Gesetz bestimmte, gebotene, eine moralisch nothwendige Handlungsweise, durch welche die natürliche Freiheit des Willens in Absicht auf den eigennützigen Trieb nicht erweitert, sondern beschränkt wird. Aus der Pflicht selbst läſst sich das Recht nicht ableiten, sondern nur aus dem Verhältnisse des eigennützigen Triebes zum uneigennützigen, aus dem Verhältnis des sinnlichen Begehrens zur praktischen Vernunft. Der Grund des Rechts ist das Sittengesetz, durch das dem Willen seine natürliche Freiheit gelassen, nicht beschränkt wird, wie durch den Begriff der Pflicht geschieht.

Ob nun gleich das eigentliche bloſse Recht nicht aus der Pflicht abgeleitet werden kann, sondern vielmehr aus einer Abwesenheit der Pflicht erfolgt, so muſs doch nicht nur der Erkenntnis, sondern auch dem Gebrauche des Rechts die Rücksicht aufs Sittengesetz vorhergehen, d. h. es muſs die Beantwortung der Frage vorausgehen: ob das Sittengesetz auch in diesem Fall weder gebiete noch verbiete, sondern blos erlaube, ob eine moralische Möglichkeit wirklich statt finde oder nicht? In dieser Rücksicht auf die durch das Gesetz bestimmte Erlaubtheit der Handlung besteht

nun

nun das einzige Pflichtmäfsige, das bei dem Recht vorkommt. Die Foderung des Sittengesezzes, die Pflicht, erstreckt sich nämlich auch auf die Erkenntnis und den Gebrauch des Rechtes; wir sollen uns nicht aufs Gerathewohl ein Recht zutrauen, noch weniger gebrauchen, sondern erst mit uns darüber einig zu werden suchen, ob uns in diesem Fall ein wirkliches Recht zukomme, ob hier das Gesetz wirklich stillschweige und nichts gebiete oder verbiete. Wir können uns wenigstens keines Rechts bewufst seyn, ohne die Ueberzeugung zu haben, dafs das Gesetz in diesem Fall uns völlige Freiheit lasse, nichts vorschreibe oder untersage. Sind wir uns bewufst, das Gesetz verbiete oder gebiete die Handlung, so ist im erstern Fall Unterlassung, in dem andern Ausübung derselben Pflicht, hier wird unsre Willkür auf den Gehorsam eingeschränkt, aber nicht sich selbst überlassen; hier findet also kein Recht Statt.

Ungeachtet ich mir nun im Allgemeinen bewufst bin, dies Recht zu haben, eine gewisse Handlungsweise nach Willkür unternehmen oder unterlassen zu dürfen, so kann doch die Ausübung eines solchen Rechts unter gewissen Umständen Ausnahmen leiden, worüber nur mein eignes Gewissen entscheiden kann, worauf aber der Andre nichts zu rechnen hat, wiefern es überhaupt seine unbedingte Pflicht ist, die allgemeinen Menschenrechte (wenigstens äufserlich) anzuerkennen und heilig zu halten, und sich keine Eingriffe in dieselben aus Hoffnung der Schonung und Nachgiebigkeit zu erlauben.

Um uns nun gegen Unbestimmtheiten und die daraus folgenden Misverständnisse zu schützen, haben

ben wir die Handlung, zu der es ein Recht giebt, von dem Recht selbst wohl zu unterscheiden. Das Recht besteht in einer moralischen Möglichkeit gewisser Handlungen, und subiektiv betrachtet in dem moralischen, durch das Sittengesetz bestimmten, Vermögen zu gewissen Handlungen. Dem Moralisch-möglichen dürfen wir hier nicht das Moralisch-unmögliche, sondern nur das Nothwendige entgegensetzen; denn mit dem Moralisch-unmöglichen wird zugleich das Moralisch-mögliche, das Recht, aufgehoben. Aber das Moralisch-nothwendige steht in einem gewissen Verhältnis zu dem Moralisch-möglichen. Der Wille würde sich nämlich selbst widersprechen, und also unmoralisch handeln, wenn er das, was einmal durch das Sittengesetz möglich ist, für moralisch-unmöglich erklären, und so ein wirkliches Recht aufheben wollte. „Zum Aufheben des Rechts hat der Wille selbst kein Recht, es ist ihm durchs Gesetz unmöglich, moralisch-unmöglich, eine moralische Möglichkeit für eine moralische Unmöglichkeit zu erklären, d. h. ein Recht aufzuheben. Das völlige Aufheben eines Rechts, die gänzliche Verzichtleistung auf eine im Sittengesetz gegründete Erlaubnis, ist also selbst unrechtmäſsig, ist unerlaubt. Das Sittengesetz würde sich selbst widersprechen, wenn es eine Erlaubnis gäbe und nähme, ein Recht gründete und vernichtete, es muſs also dem Willen verbieten, das, was durch gesetzliche Sanktion möglich ist, das Recht selbst, aufzuheben, wiewohl es deswegen die stete Ausübung des Rechts, das ohne dieselbe doch Recht bleibt und seine Gültigkeit behält, nicht unbedingt gebietet, sondern dem Belieben und der Einsicht freistellt. „Dem Gesetz widerspricht

derspricht die Unmöglichkeit dessen, was einmal durch dasselbe möglich ist. “

Erhaltung und Behauptung des wirklichen vernünftigen Rechts wäre also Pflicht, hierzu gäbe es selbst nicht wieder ein eigentliches (in der erklärten Bedeutung genommenes) Recht, sondern es wäre moralisch - nothwendig, sich des Rechts selbst nicht zu berauben, sondern dasselbe zu behalten und zu behaupten. In sofern wäre das Recht selbst Gegenstand der Pflicht, und man könnte das Recht erklären, als „die natürliche Freiheit unter der Sanktion des Sittengesetzes.“

Aber wir müssen die Handlungsweise, zu der wir ein Recht haben, nicht mit dem Rechte selbst verwechseln. Aufhebung, Vernichtung des Rechts, gänzliche Verzichtleistung auf die moralische Erlaubnis ist vom praktischen Gesetz verboten, ist unrecht, ist unerlaubt; dagegen ist geboten vom Gesetz, nicht blos erlaubt, die Erhaltung und Behauptung des Rechts selbst, hierin ist unsre natürliche Freiheit beschränkt, wir sollen nicht auf das einmal im Gesetz der praktischen Vernunft gegründete Menschenrecht gänzlich Verzicht thun. Aber durch das Recht selbst wird auch unsre natürliche Freiheit wieder erweitert; wir dürfen nämlich die Handlung, zu der wir ein Recht haben, nach Belieben thun oder unterlassen, ungeachtet wir uns des Rechts selbst nie völlig begeben dürfen. Wo die Pflicht nicht die Ausübung oder Nachlassung des Rechts selbst bestimmt, da bleibt es uns erlaubt, dasselbe nach Belieben auszuüben oder nachzulassen.

Das Sittengesetz gebietet der Freiheit, alle ihre Handlungen dem reinen vernünftigen Triebe unterzuordnen; es kann aber von seinem Gebote auch dieienigen Handlungen nicht ausnehmen, die es der Willkür überläfst; d. h. es fodert auch bei den weder gebotenen, noch verbotenen, sondern blos erlaubten Handlungen ausdrückliche Rücksicht auf seine Bewilligung, weil nur dadurch diese Handlungen einen moralischen Werth bekommen. Die Befriedigung einer Neigung hat, wenn sie blos um der Lust willen geschieht, an sich keinen moralischen Werth, so wenig sie deswegen unmoralisch oder pflichtwidrig seyn mag; sie kann für sich gleichgültig seyn und zu den nicht sittlichen Handlungen gehören; wird aber die Neigung mit ausdrücklicher Rücksicht auf die moralische Bewilligung, auf die Erlaubnis des Sittengesetzes befriedigt, geniefst man das Vergnügen nicht blos, weil es Vergnügen ist, sondern auch mit dem Bewufstsein, dafs es ein erlaubtes, der Sittlichkeit nicht widerstreitendes, Vergnügen sei, so liegt in der hierbei vorkommenden Gesinnung schon ein moralischer Werth, es herrscht hier im Gemüth eine Achtung für das moralische Gesetz, um derentwillen es auch bei erlaubter Befriedigung des sinnlichen Triebes auf die Einwilligung des Gesetzes besondere Rücksicht nimmt. Ohne diese Einwilligung könnte das Recht nicht Statt finden, und die Befriedigung des Begehrens wäre moralisch-unmöglich. Durch iene Rücksicht auf die Erlaubnis des Gesetzes erhält das Erlaubte selbst den Charakter der Moralität.

Wenn man das Recht aus der Pflicht abzuleiten versuchte, so verwechselte man die physi-

sche Möglichkeit, die zur Ausübung der Pflicht erfodert wird, mit der moralischen Möglichkeit, die das Recht ausmacht. Der schwankende Satz: ich darf was ich soll und weil ich soll, sollte eigentlich heifsen: ich kann, was ich soll und weil ich soll. Denn man verwechselte Dürfen mit Können. Die physische Möglichkeit der Pflicht, das natürliche Vermögen dem Gesetz zu gehorchen, ist kein Recht, sonst würde man die natürliche Freiheit des Willens, wiefern sie eben in dem Vermögen besteht, gesetzmäfsig oder gesetzwidrig zu handeln, ein Recht nennen können. Das blofse Können ist kein Dürfen, keine durchs moralische Gesetz bestimmte Möglichkeit. Versteht man unter Dürfen weiter nichts, als nicht verboten seyn, so würde der Satz: Ich darf was ich soll, und weil ich es soll, soviel heifsen als: was mir geboten ist, kann mir nicht verboten seyn. Eine solche Ableitung des Rechts aus der Pflicht würde uns also um keinen Schritt weiter bringen. Wollte man aber ienen Satz so verstehen: der Andre darf mich in Erfüllung meiner Pflicht nicht hindern: so würde damit nur so viel gesagt: der Andre hat kein Recht, die Ausübung meiner Pflicht zu hindern; diese Hinderung wäre ihm also moralisch-unmöglich; seine natürliche Freiheit wäre durch das Gesetz beschränkt auf solche Handlungen, die nicht die Störung in Erfüllung meiner Pflicht zur Absicht hätten. Man müfste also ihm ein solches Recht nach unserm Begriffe absprechen; aber mir wüchse dadurch auch kein eigentliches Recht zu; denn Pflichterfüllung wäre moralisch-nothwendig, aber keineswegs vom Sittengesetz meiner blofsen Willkür überlassen; meine

Hand-

Handlungsweise wäre nothwendig bestimmt, so wie dem Andern die Enthaltung von aller Störung meiner pflichtmäſsigen Thätigkeit nothwendig bestimmt oder geboten wäre. Das Recht kann also nicht aus der Pflicht abgeleitet, darf eben so wenig mit ihr verwechselt, sondern muſs ihr vielmehr entgegengesetzt werden.

Wir theilen das Recht in das *vollkommne* und in das *unvollkommne* ein. Unter dem *vollkommenen* verstehen wir das, was *unmittelbar* aus dem Sittengesetz erfolgt, eine Freiheit, die sich ohne alle andre Voraussetzung aus der allgemeinsten Foderung der praktischen Vernunft ergiebt, und daher keine *Ausnahme* zuläſst. Das *allgemeinste vollkommne Recht* besteht in der Freiheit der Person, Alles zu thun oder zu lassen, was weder pflichtmäſsig noch pflichtwidrig, weder geboten noch verboten, und also *erlaubt* ist. Nicht bei ieder einzelnen möglichen Handlung sind wir uns besonderer genau bestimmter Pflichten bewuſst, nicht iede mögliche Handlungsweise ist uns genau vom Gesetz vorgeschrieben; es giebt eine Menge Befriedigungen sinnlicher Neigungen und Bedürfnisse, über die das Gesetz nichts entscheidet, die es unserm Belieben und unsrer freien Willkür überläſst. Wir würden gar keiner *Glückseligkeit* fähig seyn, wenn iede Befriedigung unsrer Neigung durch die Pflicht bestimmt wäre, wenn es keinen erlaubten *zwanglosen Genuſs* gäbe. Das allgemeinste vollkommene Recht, alles Erlaubte zu thun oder zu lassen, unabhängig von fremder Nöthigung zu wirken, wo kein Gebot oder Verbot vorhanden ist, dies Recht steht unmittelbar ohne Ausnahme unter der Sank-

 tion

tion des Sittengesetzes, und kann daher von der Person so wenig aufgegeben, als ihr von einer andern entrissen werden; es ist ein ursprüngliches unverlierbares Recht.

Die allgemeinste Foderung der praktischen Vernunft heifst: Enthalte dich aller Maximen, die mit sich selbst im Widerspruch stehen, durch welche der reinvernünftige uneigennützige Trieb dem eigennützigen untergeordnet, und die Ausübung des Sittengesetzes unmöglich gemacht wird. Dieser Foderung widerspricht iede Maxime, welche die Freiheit des Willens durch blofse Naturgesetze beschränkt, durch welche also die Person (in ihrer Freiheit und Selbstthätigkeit) den blofsen Foderungen des eigennützigen Triebes untergeordnet wird. So folgt also das allgemeinste vollkommne Recht aus dem Gesetz der praktischen Vernunft, durch welches sie dem Andern verbietet, mich zur blofsen Befriedigung seines Begehrens ohne Rücksicht auf meine vernünftigen Zwecke zu gebrauchen, meine Freiheit also durch blofse Naturgesetze zu beschränken, mich als blofses Mittel zur Erreichung seiner beliebigen Absichten anzuwenden. Mein vollkommnes Recht entspringt also 1) aus der Erlaubnis, die mir das Gesetz zu allen nicht pflichtwidrigen Handlungen giebt, aus der Freiheit, die mir das Gesetz im Thun oder Lassen gewisser Handlungen gestattet; 2) aus dem Verbot, welches dasselbe Gesetz für ieden Andern enthält, meine freien und nicht pflichtwidrigen Handlungen bestimmen, und mich nach blofsen Gesetzen seines Begehrens behandeln zu wollen.

Die-

Diesem vollkommnen Recht, in meinem erlaubten Verhalten nicht wider Willen bestimmt zu werden, steht die vollkommne Pflicht gegenüber, eben dieses ursprüngliche unverlierbare Recht nicht zu beschränken. Es ist vollkommne Pflicht, unmittelbar nothwendig durch das Sittengesetz, „sich aller nicht im Gesetz selbst gegründeten Beschränkung der Freiheit, ieder Beeinträchtigung des vollkommenen Rechts zu enthalten." Das vollkommene Recht kommt iedem Menschen durch seine natürliche Freiheit zu, wiefern sie ihm durch das moralische Gesetz zugesichert ist.

Ein unvollkommnes Recht unterscheidet sich dadurch von dem vollkommnen, daſs es nicht, wie dieses, unmittelbar aus dem Sittengesetz erfolgt, sondern vermittelst gewisser besondrer Voraussetzungen, folglich mittelbar aus dem Verhältnis desselben zu der Freiheit und zum eigennützigen Triebe abgeleitet ist: durch den Mangel oder die Unvollständigkeit dieser Voraussetzungen werden auch Ausnahmen eines unvollkommenen Rechts möglich, welche bei dem vollkommnen, das unmittelbar aus dem Sittengesetz flieſst, nicht vorkommen können. Ein unvollkommnes Recht entsteht also nicht ohne gewisse Voraussetzungen, und hört auch mit denselben auf: so können die Verträge aufgehoben werden, auf denen die Gültigkeit eines Rechts beruhte, das eben wegen dieser Zufälligkeit und Abhängigkeit unvollkommen heiſst.

Es giebt nun 1) Pflichten und Rechte gegen uns selbst, 2) gegen Andre. Was die Pflichten und Rechte gegen uns selbst betrifft, so giebt es theils Gebote und Verbote in Bezie-

hung auf unsern Trieb nach Glückseligkeit, theils Erlaubnis gewisser Befriedigungen desselben. Auf der letztern beruhen die Rechte, auf beiden erstern die Pflichten gegen uns selbst. Durch das praktische Gesetz sind manche Befriedigungen unsers Begehrens nothwendig, das Gesetz gebietet manchen Genuſs. Es giebt z. B. Freuden der Aufheiterung, der Stärkung, der Erholung, deren selbst unsrer moralischer Charakter nicht entbehren kann, um in selbstthätiger Wirksamkeit und nützlicher Erfüllung der Pflichten immer muthig und standhaft erhalten zu werden. Es ist Pflicht, selbst die physischen Bedingungen zur Ausführung unsrer sittlichen Entschlieſsungen zu befördern und zu befestigen, seine Gesundheit zu erhalten, um mit Einfluſs und Erfolg in und auſser sich wirken zu können, wofern nicht eine ausgemacht höhere Pflicht auf zeitliche Güter Verzicht zu thun heiſsen sollte.

So wie es nun aber Gebote der Befriedigung unsrer Neigungen giebt, so giebt es auch Verbote derselben. Das Gesetz fodert, daſs wir uns von allen solchen Genüssen enthalten sollen, die mit der freien vernünftigen Natur, mit der Selbstständigkeit und Würde des Menschen streiten, durch die er seinen Charakter selbst von äuſsern zufälligen Dingen abhängig macht, und mit sich selbst in Widerstreit geräth. Die Pflichten gegen uns selbst bestehen also in der moralischen Nothwendigkeit, theils unsern sinnlichen Trieb zu befriedigen, theils zu beschränken.

Die Rechte gegen uns selbst aber bestehen in der moralischen Möglichkeit, unsern sinnlichen Trieb zu befriedigen oder nicht zu befriedi-

friedigen, welche aus der Erlaubnis des Sittengesetzes entspringt, wiefern dasselbe die Befriedigung weder gebietet noch verbietet, und uns also hierin natürliche Freiheit läfst.

Pflichten und Rechte gegen Andre.

Das moralische Gesetz ist Gesetz der praktischen Vernunft überhaupt, gilt also in iedem vernünftigen Wesen und für iedes vernünftige Wesen; es ist nothwendig allgemeingültig: es gebietet und verbietet mir also in der Person eines Andern eben so gut, als in meiner eignen: aber ich mufs die verbindliche Kraft des Gesetzes in mir selbst anerkennen, um mir durch die vernünftige Natur eines Andern Gesetze vorschreiben zu lassen. Unmittelbar verpflichtet mich das Gesetz durch meinen eignen uneigennützigen reinvernünftigen Trieb; mittelbar aber durch des Andern mit der meinigen gleich vernünftige Natur, welche sich durch diesen Trieb ankündigt, verbindet es mich auch in der Person eines Andern. Der Andre hat also durch die vernünftige Natur, durch welche er mit mir den Namen Mensch theilt, gewisse Foderungen und Ansprüche an mich, deren Gültigkeit auf dem allgemeinen praktischen Gesetze beruht. Daher heifst es in den Reinholdischen Briefen: „Das Gesetz beschränkt unsern eigennützigen Trieb durch die Person eines Andern nicht weniger, als durch unsre eigene, aber durch iene nur mittelbar, und durch unsre unmittelbar; die vernünftige Natur eines Andern kann mir nur durch die meinige Gesetze vorschreiben.“ Das Gesetz gebietet mir also, meinen eigenen Trieb nicht herrschen zu lassen:

 es

es verbietet mir die Anmaafsung; und die Pflicht gegen Andre macht mir 1) solche gesetzmäfsige Handlungen nothwendig, durch welche ich den sinnlichen Trieb in mir selbst einschränke, um denselben in Andern zu befriedigen: 2) legt es mir die Enthaltung von allen solchen Handlungen auf, durch die mein sinnliches Begehren gesetzwidrig befriedigt, der eigennützige Trieb in Andern aber beschränkt würde. Das Gesetz in mir und aufser mir gebietet mir gewisse Handlungen zur Befriedigung fremder gegründeter Ansprüche, und verbietet mir alle Befriedigung meiner eignen Bedürfnisse, welche mit den gerechten Ansprüchen Andrer streitet. Ich soll meinen eigennützigen Trieb auf die Bedingung einschränken, dafs seine Foderungen mit den allgemeinen vernünftigen Foderungen des eigennützigen Triebes in iedem Andern übereinstimmen. Hierin besteht die Pflicht gegen Andre.

So wie wir nun Andern Achtung ihrer vernünftigen, freien, moralischen Natur schuldig sind, und also unsre Neigungen mit ihren vernünftigen Zwecken in Uebereinstimmung zu bringen, und uns aller ungerechten Anmaafsungen zu enthalten haben, eben so haben wir von ihnen die Beobachtung dieser Pflicht zu erwarten ein Recht; auch von ihnen fodern wir Achtung unsrer moralischen Natur, Uebereinstimmung mit unsern vernünftigen Zwecken, und Gerechtigkeit. Das Gesetz fodert von uns keine durchgängige Versagung alles Genusses in Beziehung auf Andre; es verbietet uns nicht die Befriedigung unsrer Neigungen überhaupt, sondern nur die Befrie-

digung

digung solcher Neigungen, mit welcher das allgemeine Wohl nicht bestehen würde, durch welche wir uns selbst widersprechen müfsten. Vielmehr giebt es gewisse Befriedigungen des Begehrens, die selbst zur Möglichkeit der Erfüllung und völligen Ausführung unsrer Pflichten vorausgesetzt werden, die mit den allgemeinen Neigungen der Menschen übereinstimmen, an denen also nichts unsittliches ist, und welche entweder vom Gesetz ausdrücklich geboten, oder doch nicht verboten, und mithin erlaubt werden.

Wenn Nothwendigkeit der Beschränkung des eigennützigen Triebes durch den uneigennützigen, wenn Enthaltung oder Mäfsigung aus Vernunftgründen in Rücksicht auf Andre die Pflicht gegen Andre ausmacht; so besteht dagegen das Recht gegen Andre in einer ebenfalls durch Vernunft bestimmten Möglichkeit, den eigennützigen Trieb in Rücksicht auf Andre zu befriedigen. Ist Befriedigung unsers eigennützigen Triebes in Hinsicht auf Andre moralisch-nothwendig, dann ist sie ein Gegenstand nicht des Rechts, sondern der Pflicht. Macht aber das reine Vernunftgesetz die Befriedigung meines Begehrens in Beziehung auf Andre blos möglich, ohne sie als die einzig-mögliche und folglich nothwendige Handlungsweise vorzuschreiben, so habe ich ein Recht gegen den Andern: ich darf meinen eigennützigen Trieb in Beziehung auf ihn befriedigen, bin aber nicht dazu verbunden; denn das Gesetz stellt es mir frei, und ich kann ihn auch nicht befriedigen; aber in dem Dürfen besteht mein Recht gegen den Andern. Das Gesetz in mir, wie in dem Andern, verbietet mir nicht

die Befriedigung meines Begehrens; es gebietet nämlich dem Andern, mich von dieser Befriedigung nicht abzuhalten, der Aeufserung und Stillung meines sinnlichen Triebes nicht zu widerstehen, weil ich dadurch seine eigne Freiheit weder zu misbrauchen die Absicht habe, noch wirklich misbrauche, sondern entweder mit seinen Neigungen übereinstimme, oder nur meine eigene Freiheit zu schüzzen suche. Das Recht gegen Andre besteht also in der durch das Gesetz bestimmten Möglichkeit der Befriedigung des eigennützigen Triebes in Rücksicht auf Andre.

Vollkommene Pflicht ist es nun auch, die Rechte Anderer zu achten und zu schonen: denn das Gesetz verbietet, die Person des Andern willkürlich den blofsen Foderungen des Begehrens in uns unterzuordnen, d. h. die Freiheit des Andern als blofses Mittel zu unsern beliebigen Zwecken zu gebrauchen, das Subiekt des Sittengesetzes, des Freiheitsgesetzes, den blofsen Foderungen unsers Naturtriebes zu unterwerfen: kurz, es verbietet allen ungerechten Zwang. Zwang überhaupt ist an sich selbst weder moralisch noch unmoralisch, weder gerecht noch ungerecht; diese Bestimmungen erhält er erst durch das praktische Gesetz. Der Zwang ist völlig nicht-sittlich, wiefern er Unglück heifst. „Unglück ist ein Zwang durch blofse Naturnothwendigkeit, durch vernunftlose oder der Besonnenheit beraubte Wesen; eine durch solche Ursachen entstandene gewaltsame Einschränkung unsers sinnlichen Triebes kann man nicht Unrecht nennen; eigentliches Unrecht kann nur durch Freiheit zugefügt werden. Das Gesetz beschränkt unsern Naturtrieb durch ein Gebot; die

Achtung

Achtung für dies Gebot wird durch praktische Vernunft in Beziehung auf unsre Sinnlichkeit gewirkt; dies ist eine unwillkürliche Beschränkung, die man, sofern sie aus unsrer eignen Vernunft erfolgt, nicht füglich Zwang nennen würde. Handelt nun die Freiheit aus Achtung gegen das Gesetz, so erfolgt eine freiwillige Beschränkung des sinnlichen Triebes, welche man bei dem Widerstreit der Neigungen gegen das Gesetz einen selbstauferlegten Zwang nennen könnte. Werde ich in der willkürlichen Befriedigung meines Begehrens eingeschränkt, so sage ich, ich werde gezwungen: schränke ich die willkürliche Erfüllung meiner Neigungen selbst ein, so kann dies gewissermaafsen auch wohl ein Zwang heifsen, obgleich der Zwingende und der Gezwungene Eins sind, und der Zwang ein Widerstreben voraussetzt, das in diesem Fall nicht lange dauren kann. Ungerecht heifst der Zwang, wenn er dem Sittengesetz, und zwar der vollkommnen Pflicht gegen Andre widerstreitet. Nun verbietet das Sittengesetz, Andre nach blofsen Gesetzen der Neigung zu behandeln, sie zur blofsen Befriedigung unsers Begehrens in ihrer natürlichen Freiheit einzuschränken. Der Grundsatz der allgemeinsten vollkommnen Pflicht heifst: „Du sollst keinen Menschen willkürlich zur blofsen Befriedigung deines eigennützigen Triebes zwingen." Es ist also ungerechter Zwang, wenn ich die natürliche Freiheit der Person aus blofsen Privatabsichten, ohne moralische Befugnis, zur blofsen Befriedigung meines Begehrens, beschränke, und also ihr Recht beeinträchtige.

Ieder Mensch hat Gerechtigkeit zu fodern; er darf sich also gegen den ungerechten

Zwang vertheidigen. Worin besteht aber die Gerechtigkeit? Sie besteht in der Enthaltung vom unrechtmäſsigen Zwange. Unrechtmäſsig ist der Zwang, den ich dem Andern zur bloſsen Befriedigung meines Begehrens anthue. Es ist nun allgemeinste vollkommene Pflicht, sich des freiwilligen (angreifenden) Zwanges zu enthalten, sich keine Anmaaſsung über den Andern zu erlauben, ihn nicht zu Privatabsichten wider seinen eigenen Zweck zu gebrauchen. Wenn nun das Sittengesetz auf der einen Seite verbietet, Zwang zu gebrauchen, und also die Enthaltung vom Zwange zur Pflicht macht, so muſs es auf der andern Seite eben dadurch das Recht geben, nicht (durch bloſsen unbefugten Angriff) gezwungen zu werden; und dieses Recht muſs durch einen vertheidigenden Zwang geltend gemacht werden können und dürfen. So steht der vollkommnen Pflicht das vollkommene Recht gegenüber. Der angreifende Zwang ist als solcher immer unerlaubt und unrechtmäſsig: aber ohne ihn kann es keinen vertheidigenden Zwang geben, welcher allein rechtmäſsig ist. Der vertheidigende Zwaug treibt den unrechtmäſsigen zurück; er sucht das allgemeinste vollkommene Recht zu schützen und zu behaupten. Das Zwangsrecht besteht also in der moralischen Möglichkeit, unrechtmäſsigen Zwang durch Zwang abzuhalten und zurückzutreiben. Iede vollkommne Pflicht kann Zwangspflicht heiſsen, in wiefern durch ihre Uebertretung der Andre ein Zwangsrecht erhält. Aber nicht iede Pflicht darf erzwungen werden; denn es giebt Gewissenspflichten, Pflichten, deren Ausübung der Willkür und eigenen Beurtheilung des Verpflichteten über-

überlassen werden soll, über die der Andre nichts zu entscheiden hat, weil sein vollkommnes Recht durch ihre Uebertretung nicht gekränkt wird, und er kein Gewissensrichter seyn kann. Die Zwangspflicht, die Pflicht deren Beobachtung erzwungen werden darf, deren Uebertretung also in dem Andern ein Zwangsrecht begründet, ist nicht mit der Pflicht zu zwingen zu verwechseln. Denn die Zwangspflicht bedeutet blos eine Pflicht, deren Erfüllung der Andre erzwingen darf; aber sie selbst enthält das Verbot, Zwang zu gebrauchen: durch sie ist der angreifende unrechtmäſsige Zwang untersagt. Aber wenn es Pflicht ist zu zwingen, wie Vertheidigung, die nicht ohne Zwang möglich ist, oft Pflicht seyn kann; so ist dies etwas anders als Zwangspflicht, und dieser entgegengesetzt, weil diese den Zwang verbietet, iene gebietet.

Anhang des ersten Buchs

Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft

Unter der kritischen Beleuchtung einer Wissenschaft (oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht) versteht Herr Kant die Untersuchung und Rechtfertigung ihrer so und nicht anders bestimmten systematischen Form, in Vergleichung mit einem andern System, das ein ähnliches Erkenntnisvermögen zum Grunde hat. Die kritische Beleuchtung betrift nun hier die reine praktische Vernunft, welche als reine Vernunft nebst der spekulativen einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde hat. Die Vernunft überhaupt nämlich heisst nach ihrer verschiednen Beziehung entweder spekulativ und theoretisch, oder praktisch. Vernunft überhaupt kann man (mit Herrn Reinhold) erklären, als das Vermögen der Person, zu den durch ihre übrigen Vermögen möglichen Wirkungen sich selbst Vorschriften oder Regeln zu geben. Theoretisch oder spekulativ heisst die Vernunft das Vermögen der Person, gegebene Gründe zur Allgemeinheit einer Regel zu erheben, oder aus gegebenen Gründen Vorschriften zu erzeugen. Das Geschäft der theoretischen Vernunft, die gegebnen Gründe aufzusuchen, heisst Räsonnement. Praktische Vernunft heisst das Vermögen der Person, eine

eine Vorschrift zu geben, die auf keinem gegebenen Grunde beruht, sondern aus ihrer bloſsen Selbstthätigkeit entspringt. Die theoretische oder spekulative Vernunft kann man die denkende und forschende, die praktische aber die handelnde nennen.

Unbedingte Einheit ist der Gegenstand der Vernunft überhaupt. Nun soll die kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft durch Vergleichung der systematischen Form der reinen praktischen sowohl als theoretischen Vernunft unternommen, und der hierdurch entdeckte Grund des Unterschiedes zwischen beiden angegeben werden. Von der Kritik der spekulativen und theoretischen Vernunft macht die Entdeckung und vollständige Aufzählung der Formen der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen, in wiefern sie im menschlichen Vorstellungsvermögen a priori bestimmt sind, die Hauptmomente, und eine vollendete Entwicklung des Erkenntnisvermögens den wesentlichen Inhalt aus. Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft betraf die Erkenntnis der Gegenstände, die dem Verstande mittelst der sinnlichen Anschauungen gegeben werden können; sie handelte also zuerst von der Anschauung, als der Vorstellung der Sinnlichkeit, gieng von da zu dem Begriffe fort, als der Vorstellung des Verstandes, wiefern er an dem durch die Sinnlichkeit empfangenen Mannichfaltigen, als Stoffe, die Form der Einheit hervorbringt, und dadurch Erfahrung (als Wahrnehmung im nothwendigen Zusammenhange) möglich macht; und nach dieser vorhergegangenen Entwicklung der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes

dürfte

dürfte sie erst mit Untersuchung und Angabe des Wesens der Vernunft, deren Form in der Idee d. h. im Denken des Absoluten oder Unbedingten besteht, und also mit Grundsätzen endigen. Aber anders verhält es sich mit der praktischen Vernunft, sie bezieht sich nicht auf etwas Gegebenes, auf kein Erkenntnis von Gegenständen, sondern auf das Wirklichmachen oder Hervorbringen gewisser Obiekte, angemessen dem Bewufstsein ihres eigenthümlichen Gesetzes. Die praktische Vernunft bezieht sich nicht, wie der Verstand (oder die theoretische Vernunft im weitern Sinn), auf Anschauungen der Sinnlichkeit, sondern unmittelbar auf einen Willen, auf eine Kausalität, ein Vermögen nach und durch Vernunftvorstellungen Etwas wirklich zu machen. Der Wille ist eine Kausalität, die nur in vernünftigen Wesen Statt finden kann, als das Vermögen, sich nach Regeln der Vernunft zu bestimmen. Da die praktische Vernunft sich nicht auf Anschauungen, sondern wesentlich und unmittelbar auf den Willen bezieht, zu dem sie in keinem andern, als in dem Verhältnisse einer Gesetzgeberin, erscheinen kann; so ist es natürlich, dafs die Analytik derselben von der Möglichkeit praktischer Grundsätze überhaupt anfangen mufste, um die Aufgabe, ob die Vernunft praktisch sei, zu beantworten. In der Kritik der theoretischen Vernunft, als eines Vermögens, gegebene Gründe zur Allgemeinheit einer Regel zu erheben, oder aus gegebnen Gründen Vorschriften zu erzeugen, war es nothwendig, die diesem Vermögen von aufsen gegebnen Gründe zu entwickeln, und also die Formen der Sinnlichkeit, als des Vermögens der Anschauungen, und die Formen des Verstandes, als des Vermögens

mögens der sich auf die Anschauungen beziehenden Begriffe, vorher zu untersuchen, ehe von der Form der reinen Vernunft selbst, die in unbedingter Einheit besteht, gehandelt werden konnte. Da der praktischen Vernunft aber zu ihrer Vorschrift kein Grund aufser ihrem eignen Vermögen gegeben wird, sondern der Grund zu derselben in ihrer eignen Selbstthätigkeit liegt, und nicht auf Erkenntnisse, sondern auf Handlungen des Willens Beziehung hat; so konnte zur Untersuchung hier nicht mit Anschauungen, sondern mit Vorschriften, die sich entweder auf Begehrungen oder auf Willenshandlungen beziehen, der Anfang gemacht werden: und nachdem die Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori untersucht und dargethan worden war, konnte erst die Betrachtung über die Begriffe der Gegenstände der praktischen Vernunft, nämlich des Guten und Bösen, folgen. Denn die Begriffe des (schlechthin-) Guten und Bösen entspringen nicht aus Anschauungen; sie liegen also nicht als etwas schon gegebenes und vorhandenes dem Gesetz der praktischen Vernunft zum Grunde, sondern sie werden durch ihr Gesetz erst selbst bestimmt.

Nachdem nun also durch eine Untersuchung über die praktischen Grundsätze überhaupt das Wesen der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft, als der eigentlich moralischen, den Hauptmerkmalen nach bestimmt, und eine Erörterung der durch diese reinen Grundsätze bestimmten Begriffe des Guten und Bösen gegeben worden, konnte nun auch schicklich das dritte und letzte Hauptstück dieses ersten Buches der Kritik der praktischen Vernunft von den moralischen Triebfedern folgen, in welchem das

Ver-

Verhältnis der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit, und das daraus fliefsende, seiner Nothwendigkeit nach a priori erkennbare, moralische Gefühl der Achtung fürs Gesetz betrachtet wurde. Zur Vollendung der Kritik der praktischen Vernunft wird nach Herrn Kants eignem Ausspruche (Vorrede z. Grundl. d. Metaphys. d. Sitten) erfodert, dafs ihre Einheit mit der spekulativen Vernunft in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich dargestellt werden könne, weil es doch am Ende nur Eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die blos in der Anwendung unterschieden seyn mufs. Vergleichen wir nun die Analytik der praktischen mit der Analytik der theoretischen reinen Vernunft, so finden wir, dafs sich beide in die Untersuchung über den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs analogisch theilen, aber im umgekehrten Verhältnis zu einander stehen. Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft theilte sich in transscendentale Aesthetik und transscendentale Logik. Die Analytik der praktischen Vernunft fieng (wenn man der Analogie wegen diese sonst gar nicht angemessenen Benennungen hier gebrauchen will) umgekehrt mit der Logik an, und gieng zur Aesthetik fort, d. h. sie nahm von den Grundsätzen den Weg zu den Triebfedern im moralischen Gefühl. Die Logik theilte sich in der spekulativen Vernunftkritik in Analytik der Begriffe und der Grundsätze, während die sogenannte Logik in der praktischen Vernunftkritik von den Grundsätzen zu den Begriffen fortgieng. Die Aesthetik hatte in der Kritik der spekulativen Vernunft zwei Theile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung: sie handelte

handelte nämlich von den zweierlei Formen der Sinnlichkeit, von der Zeit, als Form des innern und mittelbar auch des äufsern, und von dem Raume, als Form des äufsern Sinnes; in der Kritik der praktischen Vernunft wird die Sinnlichkeit nicht als ein Anschauungsvermögen, und ihre durch das Afficiertwerden, durch den gegebnen Stoff entstandne Vorstellung nicht in Beziehung aufs Obiekt, sondern allein in Beziehung aufs Subiekt, folglich nicht als Anschauung, sondern als blofse Empfindung im engern Sinn, als blofses Gefühl betrachtet, welches subiektiv Grund eines Begehrens seyn kann, und hier war keine weitere Eintheilung des Gefühlvermögens möglich.

Die Eintheilung der Analytik der reinen praktischen Vernunft in die drei Hauptstücke von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft, von dem Begriffe eines Gegenstandes und von den Triebfedern derselben, weist auf ihre Aehnlichkeit mit den Theilen eines Vernunftschlusses hin. Die Abhandlung von den praktischen Grundsätzen stellt nämlich das Allgemeine im Obersatze, das moralische Princip oder das Sittengesetz auf, unter welches (nach dem zweiten Hauptstücke) mittelst der Begriffe des Guten und Bösen im Untersatze mögliche Handlungen subsumirt werden, und woraus endlich (nach dem dritten Hauptstück) im Schlufssatze die Schlufsfolge, nämlich die subiektive Willensbestimmung mittelst der moralischen Triebfeder, abgeleitet wird. „Demienigen, setzt Kant S. 162 hinzu, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen; denn

sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und Alles aus Einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet."

Aber bei aller dieser Analogie zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zeigt uns doch die Analytik der letztern merkwürdige Unterschiede zwischen beiden. Das Vermögen einer von Erfahrungsbedingungen freien, also reinen und a priori bestimmten Vernunfterkenntnis liefs sich durch Beispiele aus Wissenschaften, nämlich den mathematischen, deren Principien auf mancherlei Weise durch methodischen Gebrauch auf die Probe gestellt werden konnten, und daher nicht so leicht, als die gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung von Erfahrungsbedingungen fürchten liefsen, leicht und einleuchtend beweisen. Dafs aber reine Vernunft auch praktisch sei, dafs sie dem Willen ein unbedingtes absolutnothwendiges Gesetz gebe, ohne Beimischung von Erfahrungsbedingungen, liefs sich aus keinen Wissenschaften darthun; es mufste vielmehr aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche dargethan werden können, daher mufste man den obersten Grundsatz der Sittlichkeit, als einen völlig a priori, ohne Erfahrungsbedingungen, in der reinen Vernunft bestimmten Grundsatz des Willens im Urtheile der gemeinen natürlichen Menschenvernunft bewähren und rechtfertigen, als eine

That-

Thatsache, die sich unwiderstehlich dem vernünftigen Bewufstsein aufdringt, und allem Vernünfteln über ihre Möglichkeit und die aus ihr abzuleitenden Folgerungen vorhergeht. So geläutert von allem sinnlichen und verfälschenden Zusatz, und bewährt, beglaubigt und gerechtfertigt, konnte dieser oberste praktische Grundsatz erst der Wissenschaft überliefert werden.

Die Kritik der praktischen Vernunft mufste von Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft anfangen, weil die Vernunft eben nur dadurch praktisch ist, dafs sie unabhängig von Erfahrungsbedingungen, Grundsätze für den Willen aufstellt, welche also der Wissenschaft, als erste Data zum Grunde gelegt werden müssen, aber nicht erst aus ihr entspringen können. Die Rechtfertigung der moralischen Principien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, geschah durch blofse Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes; dies konnte darum mit Sicherheit vor Täuschung gar wohl geschehen, weil der Unterschied zwischen den Erfahrungsbedingungen der Lust und des Begehrens, und zwischen Vorschriften der reinen Vernunft, so deutlich im menschlichen Bewufstsein sich ankündigt. Denn alles Empirische, auf Empfindung beruhende, was wir zu Gunsten unsrer Neigungen so gern zum Bestimmungsgrunde des Handelns in unsre Maximen aufnehmen, ist durch das Gefühl der Lust oder Unlust, des Vergnügens oder Schmerzes, welches der Begierde zum Grunde liegt, ganz kenntlich; die praktische Vernunft kündigt sich aber durch den Widerstand an, welchen sie der Neigung leistet, dies Gefühl als Bedingung der Befolgung oder

Nichtbefolgung ihrer Vorschrift aufzunehmen. Die Verschiedenheit und Ungleichartigkeit der empirischen und rationalen, der sinnlichen und vernünftigen Bestimmungsgründe leuchtet dem unbefangenen Verstande, durch dies Widerstreben der praktischen Vernunft, im Gewissen klar genug ein, und das Gefühl der Achtung unterscheidet sich von allen andern Gefühlen dadurch, daſs es aus einer bloſsen Idee, aus dem Bewuſstsein des unbedingten Sollens entspringt; nicht etwa (wie überhaupt kein Gefühl) der praktischen Gesetzgebung der Vernunft vorhergeht und zum Grunde liegt, sondern aus dem Bewuſstsein derselben erst herflieſst; daſs es neben den physischen Gefühlen Statt findet, ihnen aber entgegengesetzt ist, und dem Hange, sich durch dieselben bestimmen zu lassen, groſsen Abbruch thut. Der gemeinste Mensch weiſs, daſs eigentlicher Gehorsam nur gegen das übersinnliche Gesetz seines Willens, gegen das Sittengesetz Statt finde; daſs die Neigung, wenn sie nicht zur Leidenschaft angewachsen, und ihn um den Zustand seiner Besonnenheit gebracht hat, ihm wohl gewisse Handlungen rathen und vorschlagen, aber nie den Entschluſs seines Willens, nie seine Gesinnung nothwendig und unvermeidlich bestimmen könne; daſs er vielmehr verpflichtet und daher auch vermögend sei, einem von allen Naturgesetzen unterschiednen Gesetz der Freiheit zu gehorchen. Physisch nothwendig und unvermeidlich kann es seyn, dringende Bedürfnisse zu befriedigen; aber eine solche unwillkürliche Befriedigung ist auch an sich weder moralisch noch unmoralisch, denn sie ward durch keinen Entschluſs der Freiheit bestimmt, vielmehr geschah sie ohne,

oder

oder wohl gar wider die Gesinnung und Entschliefsung des Willens. Ganz etwas anders ist die moralische Nothwendigkeit, das Sollen, welches der gemeine Verstand vom Müssen gar wohl zu unterscheiden weis (wenn es etwa heifst: „ich sollte wohl, aber ich mufs ia nicht“). Die Neigungen kündigen sich nie mit einem unbedingten Sollen, wiewohl, wenn sie heftig geworden sind, durch ein Müssen an. Nun unterscheidet ieder unbefangne Beobachter seiner selbst sehr wohl die Foderungen seiner Neigungen von den Foderungen seines Gewissens. Er weifs, dafs blofse Glückseligkeit mit Sittlichkeit gar nicht einerlei ist; vermischt aber aus Eigenliebe sehr gern die verschiednen Foderungen mit einander, um am Genusse nicht so viel einzubüfsen. Ia die Philosophen selbst haben sich nach der Sinnlichkeit und Eigenliebe der meisten Menschen bequemt, und die Sittenlehre in eine blofse Glückseligkeitslehre verwandelt.

Das wichtigste Geschäft der Kritik der praktischen Vernunft war also, mit der strengsten und pünktlichsten Genauigkeit die Gründe des weiten und wesentlichen Unterschiedes zwischen Glückseligkeitslehre und Sittenlehre zu entwickeln. Sie bemühte sich also zu zeigen, dafs die Glückseligkeitslehre auf lauter Erfahrungsgründen beruhe, die Sittenlehre aber alle empirische Bedingungen von ihrem Fundamente ausschliefse, und ganz allein von Principien a priori ausgehe. Ihr Geschäft wäre mit grofser Schwierigkeit verknüpft gewesen, weil sie durch blofse Begriffe verfahren mufste, ohne dem reinen Noumenon eine Anschauung unterzulegen, wenn sie nicht stets mit der praktischen Vernunft des Menschen gleichsam hätte Versuche anstellen

 können.

können. „Es kömmt nämlich (wie Herr Kant S. 165. 166 sagt) dem Philosophen, der hier mit gröſserer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung zum Grunde legen kann, doch auch zu Statten: daſs er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit iedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch-afficirten Willen (z. B. desienigen, der gern lügen möchte, weil er sich dadurch Etwas erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläſst sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und iener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch dies mal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt) das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt; sofort verläſst seine praktische Vernunft (im Urtheile über das, was von ihm geschehen sollte) den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit) und der Vortheil wird nun von Iedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verläſst, sondern mit dem sie sich innigst vereinigt, zuwider seyn könnte."

Die

Die Analytik zeigte auch, dafs die Unterscheidung des Princips der Selbstliebe von dem Princip der Moral beide einander nur in sofern entgegensetze, als das erste auf physischen, das andre aber auf reinvernünftigen Bedingungen beruhe; und in Ansehung der durch das Moralprincip bestimmten Pflicht auf die durch das Princip der Selbstliebe bestimmte Glückseligkeit keine Rücksicht zu nehmen sei. Das Sittengesetz gebietet nämlich nur Beschränkung, Unterordnung, nicht Unterdrückung oder Vernichtung der Ansprüche auf Glückseligkeit. Der sittliche oder vernünftige Trieb kann des sinnlichen oder des Glückseligkeitstriebes gar nicht entbehren, weil er nur an Befriedigung oder Nichtbefriedigung seiner Foderungen die Form der reinen Vernunft realisiren kann. Das Sittengesetz fodert durch den sittlichen Trieb sogar die Beförderung der eigenen Glückseligkeit von dem sinnlichen Triebe, wiefern sie Hindernisse der Sittlichkeit aus dem Wege räumt, oder sie auch positiv erhöht und vermehrt. Aber wenn die Beförderung eigner Glückseligkeit moralischen Werth haben soll, mufs sie als vorgeschrieben vom Sittengesetz, mithin als Pflicht erkannt worden, und blos zum Behuf des sittlichen Triebes geschehen seyn. Die Glückseligkeit enthält nämlich Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum, Ansehen in höherm oder geringerm Grade, und bietet der Klugheit selbst Mittel zur Erfüllung des moralischen Gesezzes dar; so kann Glückseligkeit positiv der Tugend beförderlich seyn. Aber der Mangel der Glückseligkeit, Elend, Armuth, Niedrigkeit, enthält oft Versuchungen zur Uebertretung des Gesetzes. Glückseligkeit kann diese Versuchungen vermindern oder hinwegschaffen, und der moralischen

 Kraft

Kraft dadurch Ausbreitung und Eingang verschaffen; so befördert sie auch negativ Sittlichkeit. Nur kann Beförderung seiner Glückseligkeit niemals unmittelbar Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht seyn.

Eine eigentliche Deduktion des Moralgesetzes war der Analytik nicht möglich; sie konnte nicht erklären, wie dieses objektiv- und allgemeingültige praktische Gesetz a priori möglich sei, sondern mufste es als ein Faktum der reinen Vernunft, von apodiktischer Gewifsheit, annehmen. Statt der Deduktion oder Rechtfertigung des obersten Princips der reinen praktischen Vernunft konnte nur gezeigt werden, dafs mit der Einsicht der Möglichkeit einer freiwirkenden Ursache die Einsicht der Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger und freier Wesen, nothwendig verbunden sei. Denken wir uns als frei in unsern Handlungen, so nehmen wir die Möglichkeit in uns an, unabhängig von den Foderungen unsrer Neigungen, auf eine andre, als blos sinnliche und instinktartige, Weise zu handeln; wir nehmen das Vermögen zu unsern Handlungen von dem Naturmechanismus aus; wir müssen also ein ganz von allen physischen Gesetzen unterschiednes Gesetz annehmen, nach dem unser Wille sich bestimmen könne; denken wir uns einmal nicht gebunden an die Gesetze der Sinnlichkeit, so bleibt uns nichts als reine Vernunft zu einem möglichen Bestimmungsgrunde des Willens übrig; wir müssen also ein dem Naturgesetz des Begehrens entgegengesetztes Gesetz, ein Gesetz des Willens, der Freiheit, ein Sittengesetz annehmen, das der Wille zum Bestimmungsgrunde annehmen könne,

und

und praktische oder moralische Freiheit im engern Sinn wäre die Unabhängigkeit von iedem andern als dem moralischen Gesetze. Aber der Wille steht zwar allein unter dem moralischen Gesetz, ist aber doch nicht so an dasselbe gebunden, dafs er ihm unvermeidlich folgen müfste; sobald es für ihn ein solches übersinnliches reines Vernunftgesetz einmal giebt, sobald ist der Mensch seiner absoluten Freiheit gewifs, es bietet sich ihm nun eine, von dem blofsen Begehren und der blofsen Befriedigung des Begehrens ganz verschiedne Handlungsweise dar, deren Bestimmungsgrund aufserhalb der physischen Welt allein in der reinen Vernunft liegt; er weifs nun, dafs er kein blofses Naturwesen sei, sondern zu einer übersinnlichen Welt gehöre, nicht blos angenehmer Empfindungen, sondern auch sittlicher Gesinnungen, nicht blos des Glücks, sondern auch der Moralität fähig sei.

Allein wie die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, möglich sei, ist der philosophirenden Vernunft unbegreiflich, noch weniger läfst sich die Wirklichkeit der Freiheit, nicht einmal in uns selbst, im eigentlichen Verstande beweisen; die Vernunft würde ihre Grenzen überschreiten, wenn sie sich anmaafsen wollte, zu erklären, wie die Freiheit des Willens möglich sei. Denn es läfst sich nichts erklären, als was sich auf Erfahrungsgesetze zurückführen läfst. Nün ist Freiheit Obiekt einer blofsen Vernunftidee, kann gar nicht innerhalb der Erfahrung vorkommen, weil sie dann unter physischen Gesetzen stehen müfste, und dies grade ihrem Wesen, das in der Unabhängigkeit von Naturbedin-

gungen besteht, widerstreiten würde. Die Freiheit ist nichts der Sinnlichkeit und dem Verstande zugängliches, folglich nichts erkennbares, sie würde sonst nicht absolute, unbedingte Kausalität seyn, weil die durch Sinnlichkeit und Verstand begründete Erfahrung Vorstellung der Dinge im nothwendigen durchgängigen Zusammenhange ist; die Freiheit ist ein unbegreiflicher, wiewohl denkbarer Gegenstand der Vernunft. Ihre Möglichkeit kann nicht erklärt werden, da sie eine von allen Naturgesetzen unabhängige Kausalität ist: glücklich genug, wenn sich gründlich zeigen läfst, dafs ihre Unmöglichkeit nicht bewiesen werden könne, wenn die Grundlosigkeit der aus der vermeinten Kenntnis der Dinge an sich hergenommenen Einwürfe wider die Möglichkeit der Freiheit dargethan, und die im Bewufstsein und Begriff des praktischen Gesetzes enthaltene Nothwendigkeit, sie als wirklich anzunehmen, einleuchtend gemacht werden kann.

Die Freiheit des Willens läfst sich als solche schlechterdings nicht nach Erfahrungsprincipien, wie iedes andre Naturvermögen erklären. Denn absolute, unbedingte Kausalität (worin der Charakter der Freiheit oder Selbstthätigkeit besteht) kann nicht innerhalb der Natur (der Erscheinungs- oder Sinnenwelt), wo Alles bedingt ist, vorkommen. Das freie Wesen mufs als solches absolute Ursache seyn; denken wir uns seine Freiheit aber als blofse Erscheinung an einem Subiekt, als blofse Wirkung einer höhern Kraft, so ist dies nichts weniger als Unabhängigkeit, Selbstthätigkeit oder Freiheit. Die wahre Freiheit kann also nicht als empirisch-psychologische Eigenschaft, als

eine

eine nach gewissen Naturgesetzen bestimmte Wirkungsart der Seele, betrachtet werden, die man etwa, nach genauerer Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens, erklären könne. Die Idee der Freiheit kann nicht aus einem willkürlichen Begriff von der unerkennbaren Substanz der Seele hergeleitet werden; Freiheit muſs freilich Eigenschaft der Seele seyn, aber sie macht nur ein Merkmal in dem Begriff der Seele aus, in wiefern wir sie bei gewissen Thätigkeiten der Seele vorauszusetzen durch Vernunft gedrungen sind.

Es ist also für die Freiheitslehre schon viel gewonnen, wenn die Ueberzeugung des gemeinen und gesunden (d. h. durch Gefühle und zwar durch sittliche Gefühle geleiteten) Verstandes gerechtfertigt, und bewiesen worden ist, daſs in derselben nichts Widersprechendes anzutreffen, und in sofern wenigstens diese Ueberzeugung nicht für Täuschung zu halten sei.

Kurze Darstellung der Reinholdischen Theorie von der Freiheit des menschlichen Willens

Die Freiheit als Eigenschaft des Willens setzt einen bestimmten Begriff vom Willen voraus. Dieser ergiebt sich am besten, wenn man das Wollen mit dem Begehren vergleicht. Wollen heiſst: sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens oder einer Foderung des sinnlichen Triebes bestimmen. Begehren aber in engerer Bedeutung heiſst: das Bestimmtwerden durch Vergnügen, oder durch Lust oder Unlust überhaupt, als Gegenstand des sinnlichen Trie-

Triebes. Bei dem Wollen bestimmt die Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Foderung des sinnlichen Triebes. Sie kann bei dieser Selbstbestimmung ihre Vernunft gesetzmäfsig oder gesetzwidrig, folglich willkürlich gebrauchen.

Der Antheil der Vernunft an der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens kann nur in einer Vorschrift bestehen, und das Eigenthümliche der Willenshandlung, der Entschlufs, besteht in der Vorschrift, die sich die Person zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des sinnlichen Triebes giebt. Der Entschlufs ist aber wesentlich verschieden 1) von den Vorschriften oder Regeln, die der sinnliche Trieb zur Befriedigung seiner eigennützigen Foderungen aufstellt, 2) von der durch reine Vernunft aufgestellten Vorschrift, von dem moralischen Gesetz.

Der Entschlufs, wiefern er sich nicht nur auf eine einzelne, sondern auf eine ganze Gattung von Handlungen bezieht, heifst Maxime des Willens. In der Maxime ist Vernunft mit Willkür; im Naturgesetz des Begehrens Vernunft mit dem Triebe nach Vergnügen vereinigt; im praktischen Gesetze ist Vernunft für sich allein geschäftig. Die Willensmaxime hat den bestimmenden Grund in der Freiheit der Person, das Naturgesetz des Begehrens in Lust und Unlust, das praktische Gesetz in der bloſsen Vernunft. Der Wille kann daher auch als das Vermögen der Maximen, oder der willkürlichen Vorschriften zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen oder sinnlichen Triebes erklärt werden.

Das

Das praktische Gesetz läfst sich nur durch den Willen befolgen oder übertreten, weil es nur für den Willen gegeben ist. Triebfedern des Willens heifsen die Foderungen der beiden Triebe, des sinnlichen und des sittlichen, in wiefern sie bei den willkürlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen des Begehrens vorkommen. Die Foderung des sittlichen Triebes oder das praktische Gesetz kann nie durch sich selbst, sondern nur durch den Willen zur Triebfeder des Entschlusses werden, da hingegen die Foderung des sinnlichen Triebes (Lust oder Vergnügen) durch sich selbst Triebfeder aller unwillkürlichen Begehrungen und der aus denselben erfolgenden Handlungen ist.

Ist 1) der Wille das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Foderung des sinnlichen Triebes, d. h. eines Begehrens, zu bestimmen, so läfst er sich nicht ohne Freiheit denken; und diese Freiheit mufs darin bestehn, dafs die Person unabhängig von der Nöthigung durch die Foderung des sinnlichen Triebes oder das Begehren ist; die Person mufs also ihrem Begehren nicht nothwendig unterworfen, sie mufs frei gedacht werden, um wollen, d. h. um sich selbst zur Befriedigung oder Abweisung eines Begehrens bestimmen zu können. Allein dies ist noch nicht die völlige Freiheit; diese Freiheit räumten auch die Deterministen ein, die den Willen ein vernünftiges Begehren nannten, und ihm die Freiheit vom Zwange des Instinkts zugestanden, aber doch den Trieb nach Vergnügen herrschen, und alle Handlungen im Grunde blos durch denselben bestimmt werden liefsen.

Ist

Ist 2) der sittliche oder reine Wille, das Vermögen der Person, sich selbst zur wirklichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Foderung des sinnlichen Triebes durch das praktische Gesetz zu bestimmen; so läſst sich die Freiheit des Willens nicht ohne die absolute Unabhängigkeit der Vernunft in ihrem praktischen Gesetze von Lust und Unlust, und folglich nur dadurch denken, daſs das praktische Gesetz seine gesetzliche Sanktion und Gültigkeit durch bloſse Vernunft, und keineswegs durch den Trieb nach Vergnügen erhält. (So setzt also die Freiheit des Willens auch Freiheit der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit ihrer praktischen Vorschrift von Lust und Unlust voraus; denn auſserdem würde iede Handlung blos durch den Trieb nach Vergnügen bestimmt werden, und also nicht frei seyn.) Der praktischen Vernunft kömmt nichts als die Aufstellung des Gesetzes, der Freiheit des Willens aber die Ausführung desselben zu. Nur die Freiheit des Willens kann sittlich oder unsittlich handeln: und die Autonomie des Willens besteht in der Selbstbestimmung des Willens für das Gesetz der praktischen Vernunft, an welches er sich selbst bindet.

Ist 3) die Freiheit des Willens das Vermögen der Person, sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder durch das praktische Gesetz oder gegen dasselbe zu bestimmen; so besteht sie nicht allein in der Unabhängigkeit der Person vom Zwange durch den Trieb nach Vergnügen, noch in der bloſsen Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen äuſserlichen fremden Bedin-

dingungen allein, sondern außerdem auch in der *Unabhängigkeit der Person* von der *Nöthigung durch die praktische Vernunft* selbst. Im *negativen* Sinn gehören diese drei Arten der Unabhängigkeit zur Freiheit, im *positiven* Sinn aber ist sie das Vermögen der Selbstbestimmung durch Willkür für oder gegen das praktische Gesetz.

Absolute Freiheit kömmt weder dem *reinen* noch dem *unreinen* Willen allein zu, sondern blos wiefern ein und derselbe Wille in beiden Eigenschaften, sowohl sittlich als unsittlich handeln kann. Der *reine* und der *unreine* Wille sind daher keine besondern *Arten*, sondern nur die beiden möglichen *Aeußerungen* des *freien* Willens. Nur aus diesen verschiednen Gesichtspunkten betrachtet (nämlich in Beziehung auf die reinen, lediglich a priori bestimmten, oder auf die empirischen, a posteriori bestimmten, Foderungen und Gesetze des sittlichen oder des sinnlichen Triebes) kann man den Willen bald rein, bald empirisch nennen, immer ist es ein und derselbe freie Wille. Alles Wollen ist in sofern empirisch, als es in der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines *Begehrens* (das allezeit empirisch ist) besteht. Der Verständlichkeit wegen ist es rathsam, durch den *unreinen* nicht den blos empirischen, sondern den *unsittlichen*, durch den reinen aber den *sittlichen* Willen zu bezeichnen.

Die Ueberzeugung von der *Realität* der Freiheit hängt keineswegs von dem Bewußtsein des Sittengesetzes allein, sondern auch des Naturgesetzes des Begehrens, nämlich der Foderung des Trie-

Triebes nach Vergnügen, und dazu noch vom Bewufstsein des Vermögens ab, sich selbst entweder durch das erstere, oder nach dem letztern zu bestimmen.

Das Negative der Freiheit besteht in der Unabhängigkeit des Willens vom Bestimmtwerden durch die veranlassenden obiektiven Gründe des Wollens; das Positive aber in der Selbstthätigkeit der Person beim Wollen. Die Selbstthätigkeit der Willkür ist der einzige subiektive und durch sich selbst bestimmende Grund, während die Foderung der praktischen Vernunft (die absolute Gesetzmäfsigkeit) und die Foderung des sinnlichen Triebes (Vergnügen) die obiektiven und an sich selbst blos veranlassenden Gründe des Wollens ausmachen. Die ungereimte Frage nach dem obiektiven, aufser der Freiheit des Subiekts gelegenen, Grunde der freien und eigenthümlichen Handlung des Willens würde daher eben so viel heifsen, als: worin liegt der obiektive Grund, durch welche das Vermögen, von obiektiven Gründen unabhängig zu handeln, bestimmt wird?" Der letzte denkbare Grund der freien Handlung ist die Freiheit selbst, als die absolute, erste Ursache ihrer Handlung, die von keiner andern abhängt. Fragen: warum sich der Wille auf diese oder iene Art bestimmt habe, heifst fragen: warum er frei ist? Voraussetzen, er bedürfe eines von ihm selbst verschiednen Grundes, heifst ihm seine Freiheit absprechen.

Der Begriff der Freiheit widerspricht auch dem logischen Gesetz des zureichenden Grundes so wenig als der Begriff einer absoluten

ten und ersten Ursache. Das logische Gesetz fodert keineswegs für Alles, was da ist, eine von diesem Dasein verschiedne Ursache (sonst würde das Dasein Gottes und iedes Dasein von Ewigkeit, unmöglich seyn), sondern es fodert blos, dafs nichts ohne Grund gedacht werde. Der reelle Grund für die Vernunft, die Freiheit als eine absolute Ursache zu denken, ist das Selbstbewufstsein, durch welches sich die Handlung der Freiheit als eine Thatsache ankündigt, und den gemeinen und gesunden Verstand berechtigt, von ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit zu schliefsen. Die philosophirende Vernunft begreift durch genaue Entwicklung der verschiedenen beim Wollen beschäftigten Vermögen des Gemüths zwar völlig, dafs der Wille frei ist, aber nicht, wie diese Freiheit möglich ist. Sie begreift aber auch selbst durch diese Entwicklung, warum sich dieses Wie nicht begreifen lasse. Denn die Freiheit des Willens ergiebt sich aus derselben als ein in Rücksicht auf seine eigenthümliche Form von der praktischen Vernunft sowohl, als vom Triebe nach Vergnügen, ganz verschiednes und unabhängiges Vermögen, als ein Grundvermögen, das sich als solches von keinem Andern ableiten, und daher auch aus keinem Andern begreifen und erklären läfst. Die Freiheit ist also um nichts unbegreiflicher, als iedes andere Grundvermögen des Gemüths, Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, die sich dem Bewufstsein nur durch ihre Wirkungen ankündigen, aber als letzte Gründe derselben aus nichts Anderm begriffen werden können. Die Freiheit ist Gegenstand des Wissens zufolge ihrer Wirkungen, durch die sie unter den Thatsachen des Be-

wufstseins vorkommt. Aber woher und wodurch die Freiheit entstehe, läfst sich von diesem Grundvermögen nicht wissen; wir wissen blos, dafs seine Wirkungsarten in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Geistes gegeben sind.

Die Freiheit des unsittlichen sowohl als des sittlichen Willens läfst sich nur unter der Voraussetzung denken, dafs die Vernunft bei der sittlichen Gesetzgebung praktisch sei: d. h. der Wille kann nicht ohne das Praktische der Vernunft, keineswegs aber lediglich durch dasselbe, frei seyn. Das Gesetz der Sittlichkeit, als das Gesetz des Willens, ist von dem Gesetz der Glückseligkeit, als dem Gesetze des durch theoretische Vernunft modificirten und an sich ganz unwillkürlichen Begehrens, unterschieden. Das letztre Gesetz ist eine Vorschrift der Vernunft, die nur durch den Trieb nach Vergnügen sanktionirt und zum Gesetz erhoben wird, da hingegen das Gesetz der Sittlichkeit eine Vorschrift der Vernunft ist, die ihre gesetzliche Sanktion keineswegs aus dem Triebe nach Vergnügen, sondern lediglich aus der reinen Vernunft selbst schöpft. Das Gesetz der Sittlichkeit heifst daher die autonomische, das Gesetz der Glückseligkeit die heteronomische Vorschrift der Vernunft. Kant nennt die Vernunft praktisch, nicht als wenn sie selbst als Willen handelte, oder irgend eine Vorschrift beim Wollen ausführte, sondern weil und in wiefern sie dem Willen eine Vorschrift lediglich durch sich selbst, nur um der bloſsen Vorschrift willen, giebt. Und, wenn Vernunft das Vermögen ist, Vorschriften zu geben, so kann eine durch sie selbst allein bestimmte Wirkung

kung nichts, als die blos um ihrer selbst willen aufgestellte Vorschrift, seyn. Die Handlungsweise der praktischen Vernunft (das Naturgesetz der Selbstthätigkeit der Person durch bloſse Vernunft) besteht darin: daſs sich die Person durch dieses Vermögen (die praktische Vernunft) keine andre Vorschrift geben kann, als um der Vorschrift selbst willen, und daſs sie sich diese Vorschrift unwillkürlich giebt. Die absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit einer solchen Vorschrift besteht in ihrer Unabhängigkeit von ieder andern Bedingung, als der Vernunft selbst. Nur mit einer solchen Vorschrift, die um ihrer selbst willen, nicht um des Vergnügens willen, da ist, die das einzige eigenthümliche Gesetz des Willens ausmacht, läſst sich die Freiheit desselben, des sittlichen sowohl als des unsittlichen, vereinigen.

Die Person würde nur unwillkürlich begehren, nie eigentlich wollen, nie sich durch sich selbst bestimmen können, wenn es kein andres, als das Naturgesetz des Begehrens, gäbe, das als das einzig mögliche unvermeidlich befolgt werden müſste. In diesem Falle würde es blos theoretische Vernunft zum Behuf des einzigen sinnlichen oder eigennützigen Triebes geben, dessen Befriedigung die einzig mögliche Handlungsweise der Person seyn würde. Giebt es aber auſser dem Naturgesetz des Begehrens (auſser der theoretischen Vernunftvorschrift für den Trieb nach Vergnügen, durch dessen Foderungen sie allein Gesetz wird) noch eine andre Vorschrift, die durch sich selbst Gesetz ist: so ist die Person nicht mehr dem Antriebe des Vergnügens allein unterworfen, es giebt für sie nun zweierlei unwillkürliche einander

entgegengesetzte Antriebe und Foderungen, die nur durch Unterordnung unter einander vereinigt werden können. Der eigennützige Trieb muſs sich nunmehr in gewissen Fällen gefallen lassen, nicht befriedigt zu werden, weil neben ihm ein uneigennütziger vorhanden ist. Bei dem Bewuſstsein des Sollens, welches durch das praktische Gesetz des Willens angekündigt, und von allem Müssen klar unterschieden wird, weiſs die Person, daſs sie die dem Sollen widersprechenden Befriedigungen dem unwillkürlichen Gelüsten versagen könne, und den Aeuſserungen desselben nur durch ihr eignes Wollen unterworfen sei. Es giebt also eine moralische Unabhängigkeit der Person von den Neigungen und Leidenschaften, die sich durchs sittliche Gefühl ankündigt, und nur durch unbestimmte Begriffe verkannt oder für Täuschung gehalten werden kann. Die Handlung der praktischen Vernunft unterscheidet sich dadurch von der Handlung des Willens, daſs sie unwillkürlich ist, während diese nicht anders, als willkürlich gedacht werden kann. Die praktische Vernunft wirkt sowohl bei der sittlichen als bei der unsittlichen Handlung des Willens, weil die Person sich ihres Gesetzes bewuſst seyn muſs, um es befolgen oder übertreten zu können. Die Person ist sich bewuſst, daſs es nicht anf sie ankomme, zu sollen oder nicht zu sollen, wohl aber das, was sie soll oder nicht soll, zu wollen oder nicht zu wollen, daſs sie folglich nicht im Sollen und Nichtsollen, sondern nur im Wollen und Nichtwollen frei ist. Die Person giebt sich zwar das Sittengesetz selbst, aber durch bloſse Vernunft; es ist daher unwillkürlich, unvermeidlich und immer eben

das-

dasselbe. Aber die durchs Gesetz vorgeschriebne Handlung bringt sie durch Willkür hervor; sie ist daher nicht unvermeidlich, noch immer dieselbe.

Die Nothwendigkeit der sittlichen Handlung des Willens bei der Freiheit desselben suchte man sich durch eine moralische Nothwendigkeit derselben begreiflich zu machen; man dachte nämlich die Person bei der sittlichen Handlung nur in sofern frei, als sie unabhängig vom Zwange des blofsen Instinkts geschah Diese ganze Freiheit bestand also in der Unabhängigkeit vom Zwange des Instinkts, welche aus der unvermeidlichen Abhängigkeit von der nöthigenden Vernunft entsprang. Diese Freiheit war also nicht einmal auf die unsittliche Handlung anwendbar, weil bei dieser die Person durch den Instinkt gezwungen, folglich nicht unabhängig von demselben, also nicht frei in diesem Sinn handelte.

Der Determinism, sowohl der ältere der Leibnizianer, als der neuere einiger Kantianer, hat die Freiheit, als besonderes Grundvermögen der Person verkannt, und die Funktion derselben hat der Leibnizische auf die theoretische, der aus Misverstand entsprungne Kantianische auf die praktische Vernunft übergetragen. Die Leibnizischen Deterministen setzten die Freiheit in die Denkkraft, welche das unwillkürliche Begehren modificirt, die Kantischen in die Selbstthätigkeit der reinen Vernunft; beide sehen den sittlichen Willen für einen blofsen Trieb an, die Leibnizianer für den vernünftigsinnlichen und eigennützigen,

die Kantianer für den reinvernünftigen und uneigennützigen.

Wiefern bei ieder Willenshandlung sich nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft mufs geäufsert haben, das Bewufstsein nicht nur einer Foderung des Begehrens, sondern auch des Sittengesetzes vorkommen mufs, in sofern sind die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen eines Begehrens, bei denen das praktische Gesetz nicht vorgestellt wird, keine eigentlichen Willenshandlungen, und weder sittlich noch unsittlich.

Die negative Freiheit des Willens besteht in der zweifachen Unabhängigkeit von den Foderungen des sinnlichen und des moralischen Triebes; die Unabhängigkeit vom sinnlichen ist nur durch den moralischen oder uneigennützigen Trieb möglich. Die positive Freiheit des Willens besteht in dem Vermögen, sich für eine von ienen Foderungen selbst zu bestimmen, setzt also iene Unabhängigkeit voraus. Eigentliche Willkür findet nur in der sich ihre Handlungsweise selbst wählenden Willenshandlung Statt; nur uneigentlich kann dies Wort von der thierischen Spontaneität (arbitrium brutum), oder von den Handlungen des blofsen durch Denkkraft modificirten, unwillkürlichen Begehrens, oder von den unbesonnenen Handlungen der Leidenschaften gebraucht werden.

Aus diesen Erörterungen des Begriffes von der Freiheit des Willens ergiebt sich, dafs in der Ueberzeugung des gemeinen und gesunden Verstandes kein Widerspruch sei, wegen dessen sie die philosophirende Vernunft für eine Täuschung erklären müfste. Der gemeine gesunde Ver-

Verstand schliefst von der ihm durch das Selbstbewufstsein verbürgten Wirklichkeit der Freiheit auf ihre Möglichkeit; und er denkt sich die Seele als das Subiekt der Erscheinungen des innern Sinnes, die er als Thatsachen des Bewufstseins durch innere Gefühle kennt, und von deren Wirklichkeit er auf ihre Möglichkeit schliefst. Die philosophirende Vernunft denkt sich aber die Seele als das Subiekt der Erscheinungen, in welchem die Ursachen der Erscheinungen des innern Sinnes enthalten sind, und mufs also nach Begriffen von den Gründen iener innern Gefühle ringen. Sie läfst die Wirklichkeit nur in sofern gelten, als sie von der Möglichkeit überzeugt ist; bedarf also über die Freiheit eine befriedigende Antwort auf die Frage: worin ihre Möglichkeit bestehe?; d. h. sie bedarf eines bestimmten und deutlichen Begriffs von der Freiheit als einem Vermögen des Gemüths. Die Abwesenheit des Widerspruchs in dem Begriffe, die Nichtunmöglichkeit der Freiheit mufs sich beweisen lassen, wenn die philosophirende Vernunft das Zeugnis des Selbstbewufstseins als gültig anerkennen soll.

Da der Wille nur als ein Prädikat der Seele gedacht werden kann, so darf der Begriff von der Freiheit des Willens dem metaphysischen Begriff von der Seele nicht widersprechen, wenn nicht die Ueberzeugung von derselben durch philosophirende Vernunft für Täuschung erklärt werden soll. Der dogmatische (d. h. der philosophische) Skeptiker kann sich das Subiekt des Willens nicht bestimmt denken, weil er alle metaphysische Begriffe von der Seele verwirft, und er hebt zugleich alle Bestimmungen auf, unter wel-

chen sich der gemeine Verstand die Seele denken mufs, als deren Prädikat er die Freiheit des Willens betrachtet. Der dogmatische Skeptiker findet jeden Begriff von der Freiheit grundlos, und erklärt die gemeine Ueberzeugung für Täuschung, weil diesem Begriffe (wie überhaupt den metaphysischen Begriffen Ursache, Substanz etc.) kein Eindruck korrespondiren könne, und die Realität der Begriffe allein in der unmittelbaren Beziehung derselben auf Eindrücke, und die einzig probehältige reale Wahrheit nur in der Uebereinstimmung unsrer Begriffe mit den Eindrücken, aus denen sie geschöpft seien, bestehen müsse. Der Humische Skeptiker nimmt nämlich den Ursprung unsrer Begriffe aus den Eindrücken als ausgemacht an, und folgert daraus richtig, dafs sich über solche Obiekte, die nicht blofse Eindrücke wären, über reale Obiekte aufser uns nichts ausmachen lasse, weil wir von solchen gar nichts wissen. Er erklärt also die Ueberzeugung von der Freiheit, die nichts Anschauliches und Empfindbares enthält, für grundlos und täuschend.

Nach der dogmatisch-metaphysischen Vorstellungsart des consequenten Materialisten wirkt die vorstellende Organisation nicht weniger als die vegetirende bei allen ihren Wirkungen, und daher auch beim Wollen nach gegebnen Naturgesetzen, und folglich mit unvermeidlicher Nothwendigkeit, und das Gefühl der Freiheit ist eine natürliche Folge der Unbekanntheit der eigentlichen Triebfeder sogenannter freier Handlungen. Der Materialist will also widersinniger Weise bekannte Wirkungen aus unbekannten Ursachen erklären, und unterwirft die Erscheinungen des innern

nern Sinnes solchen organischen Gesetzen, von denen er selbst gesteht keine Vorstellung zu haben.

Mit dem Spiritualismus ieder Art verträgt sich, als nothwendige Folge desselben, allein die deterministische Vorstellungsweise. Denn nach diesem System liegt der obiektive Grund der Vorstellungen von andern Dingen aufserhalb der Seele, ungeachtet sie dieselben als Substanz durch die ihr eigenthümliche anerschaffene Selbstthätigkeit des Verstandes und der Vernunft in sofern hervorbringt, als diese Vorstellungen von Verstand und Vernunft abhängen Wiefern nun (dem Spiritualisten zufolge) der Wille durch Vernunft bestimmt wird, und der Zusammenhang, in dem die Vernunft die Obiekte des Verstandes vorstellt, lediglich von etwas aufser ihr selbst abhängt: in sofern wird der Wille durch einen von der Person schlechterdings unabhängigen Zusammenhang, den die Vernunft nur, wie er gegeben ist, vorstellen, nicht selbst hervorbringen kann, bestimmt. Die Gesetze, deren Vorstellung die Vernunft hervorbringt, sind demnach aufser ihrem Vermögen bestimmt; die Handlungen der Person, die in der Vernunft ihren Grund haben, sind durch die Vernunft selbst an die unvermeidlichen Gesetze gebunden, die derselben von aufsenher gegeben sind.

Durch die Kritik der reinen Vernunft hat sich ergeben, dafs allein der Stoff der sinnlichen Vorstellungen durch die Aufsendinge in unserm Gemüth bestimmt werde, das Gemüth daher nur in Rücksicht auf die Vorstellungen des äufsern Sinns von den Dingen aufser ihm selber abhänge, und nur in sofern durch dieselben determiniret werden könne. Hieraus und aus

dem oben aufgestellten und erörterten Begriffe des Willens ergiebt sich 1) dafs wir beim Wollen von den Dingen aufser uns nur in sofern abhängen, als das unwillkürliche und sinnliche Begehrungsvermögen dabei geschäftig ist; 2) dafs wir beim Wollen keineswegs durch Dinge aufser uns determinirt sind, wiefern Vernunft dabei thätig ist, welche ganz nach ihren eignen, von ienen Dingen unabhängigen, Gesetzen wirkt. 3) Dafs die beim Wollen vorkommende Foderung (nicht Befriedigung oder Nichtbefriedigung) des Triebes nach Vergnügen, d. h. des sinnlichen, durch theoretische Vernunft modificirten Begehrens, theils durch die Dinge aufser uns, theils durch die Gesetze der Denkkraft in uns, determinirt werde. 4) Dafs die beim Wollen vorkommende Foderung des uneigennützigen, des reinvernünftigen Triebes, nämlich das unbedingt nothwendige Gesetz des Willens, durch blofse Vernunft, und folglich durchaus nicht durch Dinge aufser uns determinirt sei. 5) Dafs das Determinirtwerden durch Dinge aufser uns, und durch Vernunft in uns, beim Wollen nur dasienige betreffe, was dabei unwillkürlich ist, nämlich die Foderungen des sinnlichen und des reinvernünftigen Triebes, des Begehrens und der praktischen Vernunft. 6) Dafs das Willkürliche beim Wollen, die Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung iener Foderungen, sich durchaus nicht als ein Determinirtwerden, weder durch die Dinge aufser uns, noch durch Vernunft in uns, noch durch beide zugleich, denken lasse. Diesem zufolge findet ein Determinismus nur in Ansehung des unwillkürlichen, sinnlichen Begehrungsvermögens oder des eigennützigen Triebes, und in Ansehung des reinvernünf-

nünftigen Triebes oder der praktischen Vernunft Statt, keineswegs aber in Rücksicht auf den Willen, der die Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Foderungen iener Triebe selbst bestimmt; eben so wenig wird aber die beim Wollen geschäftige Vernunft durch äufsere Dinge determinirt oder bestimmt.

Die Seele oder das Subiekt der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, des Erkennens, Begehrens und Wollens, kann weder durch Vernunft noch durch Sinnlichkeit als Ding an sich erkannt werden. Das Merkmal der Substanz kommt ihr nothwendig nur als vorgestelltem Dinge zu; die Kraft der Seele, als Substanz gedacht, bedeutet den Inbegriff der Vermögen des Gemüths als absoluten Subiektes. Absolutes Subiekt heifst ein solches, das nicht als Prädikat eines andern gedacht werden kann, wofür man aber aufser ienem Inbegriff kein anderes Prädikat aufzuweisen hat, das man also nur als Subiekt iener Vermögen zu erkennen vermag. Die Vermögen des Gemüths, welche sich nicht aus dem ohne sie leeren und durch sie erst bestimmten Begriff der Substanz der Seele ableiten lassen, kündigen sich durch ihre Wirkungen, durch die verschiednen Zustände des Bewufstseins (Fühlen, Empfinden, Anschauen, Begreifen, Denken, Erkennen, Begehren, Wollen etc.) an, und sind nur durch sie begreiflich. In ihren Gründen aber, d. h. als Grundvermögen, sind sie uns eben so unbegreiflich, als die Freiheit des Willens. Der Materialismus trägt das Merkmal der Ausdehnung oder des erfüllten Raumes, das nur den durch den äufsern Sinn vorstellbaren Obiekten, den Erscheinungen des äufseren Sinnes, als solchen, zukömmt, auf

die

die Dinge an sich über, da der Raum doch nur die in der Sinnlichkeit bestimmte Form des äufsern Sinnes ist, und also nur den durch denselben vorgestellten, aber nicht den Dingen an sich, zukommen kann. Die Seele, welche sich daher nicht als ausgedehnte Substanz vorstellen läfst, kann auch nicht den Gesetzen der ausgedehnten Materie unterworfen gedacht werden. Es läfst sich also aus dem Materialismus kein denkbarer Grund gegen die Willensfreiheit aufbringen. Auch gegen den Skeptiker läfst sich zeigen, dafs der Seele die Merkmale der Substanzialität und Einfachheit nur durch die Gesetze der verschiednen Grundvermögen des Gemüths zukommen, und ihr nicht um der unbekannten Ursachen, sondern um der bekannten Wirkungen dieser Grundvermögen willen beigelegt werden, und dafs diese Merkmale allgemeine Thatsachen des menschlichen Bewufstseins, die er selbst anerkennt, und auf die er sein eignes Räsonnement stützt, als Gründe für sich haben.

Nach dieser Entwicklung des von Reinhold im zweiten Bande der Briefe über die Kantische Philosophie aufgestellten Begriffs vom Willen, wie er zur Grundlegung der Moral, als Wissenschaft, vorausgesetzt wird, haben wir nun die in ienen Briefen unberührte Frage zu beantworten: Wie sich die Kausalität durch Freiheit mit der Kausalität durch Naturnothwendigkeit vereinigen lasse? Mit Auflösung derselben beschäftigt sich der letzte Theil des I. Buches der Kantischen Krit. d. praktisch. Vernunft.

Die Bedingung von dem, was geschieht, der Grund, durch welchen etwas Geschehendes gesetzt wird, heifst obiektiv Ursache. Ist diese Ursache selbst bedingt und von einer andern abhängig, so heifst sie im engern Verstande Naturursache; ist die Ursache unbedingt, von keiner andern abhängig, so nennt man sie frei, und legt ihr freie unbedingte, so wie der Naturursache bedingte Kausalität bei.

Der Wille ist nun eine Art Kausalität vernünftiger Wesen, wiefern sie unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen sich selbst bestimmen können. Die Kausalität des Willens ist also absolut oder unbedingt, und durch dieselbe ist das vernünftige Wesen Grund nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der bestimmten Möglichkeit seiner Wirkungen. Durch den transscendentalen Begriff nicht von Freiheit des Willens (von der kein transscendentaler Begriff möglich ist) sondern von der Freiheit überhaupt (als Vermögens eines absoluten Subiekts) denken wir uns ein Vermögen, absolute Ursache zu seyn, folglich sich selbst sowohl zur Wirklichkeit als zur Weise des Handelns zu bestimmen. Naturnothwendigkeit ist hingegen die Eigenschaft der Kausalität, durch den Einflufs fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden. Naturnothwendigkeit findet nur in dem Inbegriff der Erscheinungen, in der Sinnenwelt Statt. Man hat nämlich schon in den ältesten Zeiten Sinnenwesen oder Erscheinungen (phaenomena), welche die Sinnenwelt ausmachen, von den Verstandeswesen (noumenis), aus denen die intelligible, übersinnliche, die Verstandeswelt, bestehe, unterschieden. Selbst der gemeinste Verstand macht diese Unterscheidung wenigstens dunkel

kel mittelst der Urtheilskraft, und bemerkt, dafs die Vorstellungen der sich leidentlich verhaltenden Sinne uns die Gegenstände nicht anders erkennen lassen, als wie sie die Receptivität unsers Vorstellungsvermögens afficiren, dafs sie also nur ein Verhältnis zu unserm Vorstellungsvermögen, aber nicht ihre eigenthümliche Beschaffenheit an sich selbst, ausdrücken; dafs wir folglich, aller Anstrengung des Verstandes ungeachtet, nur die Erscheinungen der Dinge, nie die Dinge an sich selbst, erkennen können. Indem der Verstand nun Erscheinungen annimmt, d. h. Vorstellungen der Dinge, die durch die Art, wie sie unsre Sinnlichkeit afficiren, bestimmt werden, uns folglich das, was den Erscheinungen als Ding an sich zum Grunde liegen mag, als solches nicht kennen lehren, mufs er auch einräumen, dafs es etwas Uebersinnliches, Unerkennbares gebe, was nicht Erscheinung ist, aber zur obiektiven Möglichkeit der Erscheinung vorausgesetzt wird, und derselben also als Ding an sich zum Grunde liegt. Wir müssen doch Etwas annehmen, das unsre Sinnlichkeit afficirt, das aber nur in diesem Verhältnisse uns bekannt werden kann; folglich ist die Idee der Verstandeswesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, der Dinge an sich, nicht blos zuläfsig, sondern sogar unvermeidlich. Von diesen reinen Verstandeswesen wissen und können wir gar nichts bestimmtes wissen; unsre Verstandesbegriffe, die zu allem Erkenntnis und Wissen nothwendig sind, beziehen sich auf Anschauungen, auf Vorstellungen der Sinnlichkeit, deren Gegenstände nur Erscheinungen seyn können. Der Verstand ist aber kein Vermögen der Anschauung, sondern blos der Verknüpfung der Anschauungen zu einer Erfahrung;

da

da es nun über das Feld der Sinnlichkeit hinaus keine Anschauung giebt, so kann sich auch der Verstand nur auf das beziehn, was in diesem Feld enthalten ist, folglich nur auf Erscheinungen, und es ist also keine Erkenntnis der Dinge an sich, als solcher möglich, sie liegen vielmehr aufserhalb aller Erfahrung.

Wenn also innerhalb der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit oder physischer Mechanismus des Kausalzusammenhanges behauptet wird, so gilt dies nicht von den Dingen an sich selbst, welche von den Bedingungen und Formen, sowohl unsrer Sinnlichkeit, als des Verstandes, unabhängig sind; physische Nothwendigkeit, Naturmechanismus legen wir nur den Gegenständen möglicher Erfahrung bei, die folglich unter den Verstandesgesetzen stehen müssen. Auch seiner selbst ist sich der Mensch nur vermittelst der innern Erfahrung, als eines Gegenstandes des innern Sinnes in der Zeit, bewufst; er kennt sich nur durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, aber das, was diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, die Seele an sich selbst, unabhängig von seinem Vorstellungsvermögen, bleibt ihm unbekannt. Denn er bekömmt den Begriff von sich selbst nicht a priori, sondern empirisch, durch Wahrnehmung seines innern Zustandes in der Zeit, nur durch die Erscheinung seiner Natur, durchs Bewufstsein seiner Vorstellungen; mufs aber doch, weil blofse Erfahrung und physische Erklärungsart die Vernunft nie befriedigt und keinen völligen Aufschlufs giebt, über die aus lauter Erscheinungen bestehende Beschaffenheit seines Subiekts noch etwas denselben zum Grunde liegendes, nämlich

lich sein Ich, sein reines Selbst, sein absolutes Subiekt annehmen, und sich also von Seiten der Erscheinungen seiner selbst, in der Erfahrung des innern Sinnes, zur Sinnenwelt; von Seiten seines intelligibeln Ich, seines absoluten Subiekts aller Erscheinungen, in Ansehung der reinen Selbstthätigkeit seines Geistes, zu einer übersinnlichen, ihm unbegreiflichen Welt zählen.

Es ist merkwürdig, dafs selbst der gemeinste Verstand roher Menschen die Neigung bewiesen hat, hinter den sichtbaren Dingen noch etwas Unsichtbares anzunehmen, worin er seiner natürlichen Denkart getreu blieb; nur war darin die Spur seiner Schwachheit wahrzunehmen, dafs er dieses vermeintlich Unsichtbare sich doch auf irgend eine Weise wieder versinnlichte, und den Naturgesezzen der Sinnenwelt unterworfen dachte. Die innere sinnliche Anschauung unsers Gemüths (als Gegenstandes unsers Bewufstseins, dessen Bestimmung durch den Wechsel verschiedner Zustände in der Zeit vorgestellt wird) giebt nicht das eigentliche Selbst, wie es an sich existirt, nicht das transscendentale Subiekt, sondern blos eine Erscheinung dieses uns an sich unbekannten Wesens. In dem Inbegriff der Erscheinungen, in der Sinnenwelt, ist alles bedingt, iede Bedingung darin hängt wieder von einer andern ab, der Verstand kann unter den Erscheinungen keine Erscheinung als Bedingung denken, die selbst empirisch-unbedingt, von einer andern unabhängig wäre, weil dadurch die Reihe der empirischen Bedingungen unterbrochen werden würde.

Kausalität durch Naturnothwendigkeit ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorherge-

hergehenden in der Sinnenwelt, auf welchen iener nach einer Regel folgt; sie beruht also auf Zeitbedingungen, und die Ursache, die eine Wirkung hervorgebracht hat, mufs, wiefern sie in der Zeit vorgestellt wird, selbst wieder durch eine andre Ursache entstanden seyn. Die Vorstellung der Ursache ist aber, wie die Kritik der spekulativen Vernunft zeigt, keinesweges aus der Erfahrung, sondern aus dem zur Möglichkeit der Erfahrung nothwendigen, und aller Erfahrung im Gemüth vorhergehenden Vermögen des Verstandes geschöpft, und die Kausalität ist ursprünglich nichts anders, als eine Form von Vorstellungen, die dem Verstande ursprünglich angehören und in der Natur seines Vermögens gegründet sind, eine Form, die mit den Vorstellungen und durch dieselben auf Gegenstände angewandt zu einem Merkmale derselben, wiefern sie vorgestellt sind, werden mufs, und also den Dingen an sich nicht zukommen kann. Die Vorstellungen des Verstandes beziehen sich nur durch ihren in den sinnlichen Vorstellungen (den Empfindungen und Anschauungen) bestehenden Stoff auf Obiekte, und die a priori gegründeten Formen der sinnlichen Vorstellungen sind Raum und Zeit; daher kann auch das Merkmal der Ursache, durch Verstand vorgestellt, nur in Verbindung mit Raum und Zeit, und mit dem Stoff dieser beiden Formen der Sinnlichkeit, nämlich dem, was Raum und Zeit erfüllt, auf reelle Obiekte bezogen werden. Die durch den Verstand vorgestellte Ursache kann nur als Veränderung im Raume, die sich zu einer andern wie Grund zur Folge verhält, vorgestellt werden. Die durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbare Ursache kann sich daher nur in der äufseren

ren Erfahrung ankündigen, und ihre Kausalität ist durch die Bedingung der Empfindung und Anschauung (Raum und Zeit als Formen der sinnlichen Vorstellungen) bedingt. Die durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbare Ursache ist nicht nur an die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, sondern auch an einen diese Formen erfüllenden Stoff gebunden, der von aufsen durch Empfindung gegeben seyn mufs, sie bezieht sich also auf das Anschauliche und Empfindbare als solches; ist daher blos relative, bedingte, aber schlechterdings keine absolute unbedingte Ursache. Die äufsere Erfahrung läfst uns blos physische, körperliche, nach Gesetzen des Naturmechanismus wirkende, Ursachen erkennen. Wir nehmen sie als Veränderungen im Raume wahr, und sie bestehen in Bewegungen, deren Ursache mittelst äufserer Erfahrung nur wieder in einer vorhergegangnen Bewegung als Ursache gesucht werden kann. Einer solchen körperlichen und physischen Ursache kann also nicht der Charakter eines völlig zureichenden Grundes, und folglich weder einer freien noch ersten Ursache beigelegt werden.

Naturnothwendigkeit ist also die Bedingung, nach welcher die wirkenden Ursachen innerhalb des Gebiets der äufsern Erfahrung bestimmt werden. Denn hier ist iede Wirkung eine Begebenheit, d. h. Etwas, das in der Zeit geschieht. Die Ursache, auf welche die Wirkung erfolgt, mufs (wiefern von physischen Ursachen die Rede ist) selbst Etwas seyn, was geschieht, sie mufs angefangen haben zu wirken, weil sich sonst zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken liefse. Hätte die Kausalität nicht

ange-

angefangen zu handeln, sondern wäre immer gewesen, so wäre auch die Wirkung immer gewesen, wir könnten sie uns nicht als Wirkung in der Zeit vorstellen. So hängt innerhalb der Erfahrung iede Ursache wieder von einer höhern ab, und Alles ist durchgängig bedingt, und es ist in der Sinnenwelt keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse anzutreffen.

Aber die Vernunft ist genöthigt, zu dem Relativen, Bedingten, Abgeleiteten oder Abhängigen etwas Absolutes, Unbedingtes, Unabhängiges, Ursprüngliches hinzuzudenken; sie mufs zu dem, was blos beziehungsweise subsistirt, zur relativen Substanz eine absolute Substanz, etwas an sich subsistirendes, und zu den unzureichenden Gründen der Bewegung einen völlig zureichenden Grund voraussetzen; sie wird also schon durch die in der äufsern Erfahrung vorkommenden, und als solche blos relativen oder bedingten Substanzen und Ursachen genöthigt, etwas Absolutes oder Unbedingtes anzunehmen und ihnen zum Grunde zu legen. Die Wirkungen, die uns in der äufsern Erfahrung durch Wahrnehmung bekannt werden, entspringen aus keiner absoluten Ursache, sie haben keinen völlig zureichenden Grund, es fehlt ihnen der gänzlich bestimmte Charakter der Kausalität. Wir treffen in der äufsern Erfahrung lauter relative, bedingte Ursachen; iede Thätigkeit, durch welche eine physische Substanz Ursache von der Bewegung einer andern wird, ist selbst wieder Bewegung, und in sofern durch die Bewegung einer andern hervorgebracht, welche eben so wenig die letzte ist. Wir kommen also durch äufsere Erfahrung auf keine letzte Ursache, alle Wirkungen er-

folgen nach physischen, mechanischen Gesetzen durch Naturnothwendigkeit.

Aber es giebt auch eine innere Erfahrung, wir sind uns solcher Gegenstände der Wahrnehmung im bestimmten Zusammenhang bewufst, die nicht aufser uns, sondern in uns selbst vorkommen. Die unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung überhaupt sind blofse Thatsachen, Gegenstände, welche sich blos durch Empfindung im Bewufstsein ankündigen, und den Inhalt der innern oder äufsern Erfahrung ausmachen. Thatsachen der innern Erfahrung sind solche, die in uns selbst vorgehen. An den Handlungen des Willens kündigt sich uns eine Ursache an, welche dem Naturmechanismus nicht unterworfen ist. Die Willenshandlungen sind Gegenstände der innern Wahrnehmung, und gelangen durch blofse Empfindungen zu unserm Bewufstsein; an ihnen kündigt sich nun eine absolute freie Ursache an, eine solche Ursache, die nicht wieder von einer andern abhängt; denn die Willenshandlungen müssen als solche gedacht werden, die sich nicht wieder aus andern ableiten lassen, sondern zu denen sich der Wille selbst bestimmt, ohne anderswoher bestimmt zu werden. So wie es aber den Wirkungen, die wir in der äufsern Erfahrung wahrnehmen, an einer absoluten, letzten unbedingten Ursache, an einem völlig hinreichenden Grunde, an dem vollkommen bestimmten Charakter der Kausalität mangelt, eben so wenig können wir den Willen als freie und absolute Ursache denken, so weit wir seine Handlungen aus der innern Erfahrung wirklich kennen: denn sie hängen, so weit wir sie wahrnehmen, von unwillkür-

lichen

lichen Beweggründen ab, diese mögen nun aus dem sinnlichen Begehrungsvermögen, oder aus der praktischen Vernunft entspringen. Der Wille wird also in der innern Erfahrung als abhängig von unwillkürlichen Beweggründen wahrgenommen, und diese Beweggründe erscheinen uns als unabhängig vom Willen, als unwillkürliche Ursachen der Handlungen, die wir dem Willen zuschreiben. Vermöge der bloſsen innern Erfahrung müssen wir also den Willen, wiefern er von jenen Beweggründen abhängt, nicht als absolute und freie, sondern als relative, bedingte und abhängige Ursache denken. Wenn es eine Freiheit giebt, so liegt sie wenigstens ganz auſserhalb dem Gebiete der Erfahrung, denn innerhalb derselben kommt keine absolute Ursache vor, eine absolute Ursache kann als solche sich wohl ankündigen, aber nicht erscheinen, nicht wahrgenommen, nicht erfahren werden. Gleichwohl haben wir die Idee einer unbedingten, absoluten, freien Ursache, und legen sie den Handlungen zum Grunde, die wir dem Willen zuschreiben, und für moralisch oder unmoralisch halten. Die wichtigste Frage ist also: worauf sich diese unsre Vorstellung von einer absoluten Spontaneität, unbedingten Selbstthätigkeit oder Freiheit gründe? was der Grund der Idee von einer absoluten freien Ursache der moralischen oder unmoralischen Handlungen sei?

Freiheit unterscheiden wir als eine hyperphysische Kausalität, als eine übersinnliche, selbstthätige Wirksamkeit von der physischen Kausalität, von einer Wirksamkeit durch Natur-

 mecha-

mechanismus, durch physische Nothwendigkeit. Die Handlungen des Willens nennen wir frei, wiefern wir sie einer Ursache zuschreiben, die keinem Naturgesetz unterworfen ist, unter keinem physischen Zwange steht, sondern vielmehr nach moralischen, übersinnlichen, in der bloſsen Vernunft gegründeten Gesetzen zu handeln vermag. Nun kündigt sich an einer innern Thatsache unsers Selbstbewuſstseins, nämlich an den Entschlieſsungen, als den eigentlichen Handlungen des Willens, eine solche vom Naturmechanismus unabhängige, folglich übernatürliche Ursache an, welche wir Freiheit nennen.

Da die Entschlieſsungen nur in der innern Erfahrung vorkommen, so werden wir also durch eine Thatsache der innern Erfahrung auf die Idee der Freiheit geführt. Die Freiheit selbst aber kann nicht wahrgenommen, sondern blos durch reine Vernunft gedacht werden. Sie kündigt sich aber in den Willenshandlungen an, wiefern im Bewuſstsein der Entschluſs von der Foderung sowohl des Gelüstens als des Gewissens unterschieden, und unter dem Charakter der Willkür gedacht wird. Allein die philosophirende Vernunft, welche sich nicht mit den nächsten Gründen der Erfahrung begnügt, sondern nach den letzten forscht, reicht mit der bloſsen innern Erfahrung nicht aus. Nach bloſser innerer Erfahrung scheint die Willenshandlung durch unwillkürliche Beweggründe, bald durch die Foderung des Gewissens, bald durch die Foderung des Gelüstens, nothwendig bestimmt zu werden, und dann könnte der Wille nicht als absolute und freie, sondern er müſste als relative, bedingte Ursache

gedacht

gedacht werden. Und doch fodert die praktische Vernunft zur moralischen Zurechnungsfähigkeit der Handlungen absolute Freiheit, unbedingte Selbstthätigkeit der handelnden vernünftigen Wesen. Wir haben auch wirklich eine Vorstellung von der absoluten oder freien Ursache der sittlichen und unsittlichen Handlungen. Die Frage ist nun: Worin liegt der Grund unsrer Vorstellung von absoluter Freiheit?

Wir müssen dabei zugleich die Fragen beantworten, worin sich unsre Vorstellung vom Absoluten überhaupt und von der absoluten Ursache insbesondre gründe? Schöpfen wir die Vorstellung der Ursache vielleicht aus der Erfahrung? Ist sie durch Gewohnheit, aus wiederholten Wahrnehmungen aufeinandergefolgter Thätigkeiten entsprungen? Die Kritik der spekulativen Vernunft zeigt, dafs die Vorstellung der Ursache nicht aus der Erfahrung entspringen kann, weil sie zur Möglichkeit der Erfahrung selbst schon vorausgesetzt wird; sie zeigt, dafs diese Vorstellung in einem Vermögen unsers Gemüths, das zur Möglichkeit aller Erfahrung vorausgesetzt werden, und aller Erfahrung selbst vorausgehen mufs, nämlich in dem Vermögen des Verstandes, ihren Grund habe. Die Kausalität ist also eine in der ursprünglichen Einrichtung des Verstandes gegründete, eigenthümliche Form seiner Vorstellungen, und wird erst durch den Verstand Merkmal der von ihm vorgestellten Obiekte, kann aber den Dingen an sich ohne Widerspruch nicht beigelegt werden. Die Freiheit kann folglich keine durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbare, sie mufs eine übersinnliche,

liche, durch blofse Vernunft denkbare Ursache seyn: denn die durch Verstand und Sinnlichkeit vorgestellte Ursache kann nur eine Veränderung im Raume seyn, welche sich zu einer andern, wie Grund zur Folge verhält. Der Verstand bezieht sich nämlich unmittelbar auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit, sinnliche Vorstellungen sind seine Materialien, sein Stoff, den er gleichsam bearbeitet. Ein durch Sinnlichkeit vorgestellter Gegenstand kann nur durch den Verstand das Merkmal der Ursache erhalten, indem dieser seine Form der Kausalität ihm gleichsam aufprägt. Der Verstand verknüpft nämlich die sinnlichen Vorstellungen, und unterwirft sie den Formen seiner Handlungsweise, indem er die sinnlich vorgestellten Obiekte zu Obiekten seiner Vorstellungen, nämlich der Begriffe, macht, und das Empfundene und Angeschaute denkt. Das im Verstande gegründete Merkmal der Ursache mufs, wiefern er sich auf sinnliche Vorstellungen bezieht, allemal mit Raum und Zeit in Verbindung stehen, und auf den Stoff dieser beiden Formen, auf das was Raum und Zeit erfüllt, auf das Ausgedehnte und Veränderliche, auf das Anschauliche und Empfindbare, mithin auf reale Obiekte bezogen werden. Eine solche Ursache, die in Raum und Zeit vorkömmt, ist die Freiheit nicht; denn sie kündigt sich nicht in der äufsern, sondern nur in der innern Erfahrung an; eine solche Ursache würde auch gar nicht die Foderungen befriedigen, die die Vernunft zum Behuf der Zurechnungsfähigkeit moralischer Handlungen macht: denn die durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbare Ursache ist ihrer Kausalität nach durch die Bedingung der Anschauung und Empfindung

bedingt,

bedingt, sie ist an die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, gebunden, sie besteht in einer Bewegung im Raume, welche selbst wieder nur als Wirkung von der Bewegung einer andern denkbar ist; die durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbare Ursache kann keine absolute, unbedingte seyn, sie ist vielmehr nur relativ, bedingt, abhängig wieder von einer andern, und kann weder als eine freie noch als eine erste Ursache angesehen werden. Müfste also die Freiheit nach den Gesezzen oder Formen der Sinnlichkeit vorgestellt werden, wiefern sich der Verstand blos auf ihre Vorstellungen bezöge, so wäre sie auf Raum und Zeit beschränkt, wäre also bedingt, abhängig, und folglich keine wahre absolute Freiheit und Selbstthätigkeit; nun kommt aber die Freiheit des Willens als keine physische, körperliche Ursache in der äufsern Erfahrung vor, sie ist gar kein sinnlich-wahrnehmbarer Gegenstand, wenn sie sich gleich dem innern Sinn in den Entschliefsungen ankündigt; der Willenshandlungen, der Entschlüsse werden wir uns zwar mittelst des innern Sinnes bewufst, aber die Ursache derselben, die sich uns in ihnen ankündigt, ist kein Gegenstand sinnlicher Vorstellungen.

Unsre Vernunft aber fodert selbst für das Relative und Bedingte einen völlig zureichenden Grund in dem Absoluten und Unbedingten. Zu den Handlungen unsers Willens, zu den Entschliefsungen, mufs die Vernunft eine absolute Ursache voraussetzen. Als eine solche, von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung und Empfindung, von Raum und Zeit, unabhängige, folglich absolute Ursache mufs die Vernunft die Substanz

 den-

denken, welche durch Willen handelt: diese Substanz ist als solche kein Gegenstand der Erfahrung, sie kann nicht sinnlich wahrgenommen, weder angeschaut, noch empfunden werden, sie wird also auch nicht unter den Bedingungen der sinnlichen Vorstellung, Raum und Zeit, vorgestellt, steht also (weil nur von dem, was in unsrer Vorstellung vorkommen kann, die Rede ist) auch nicht unter diesen Formen des Raums und der Zeit, ist von ihnen unabhängig. In sofern denken wir die Substanz unter dem Charakter absoluter Freiheit, als Etwas, das durch den Willen nicht mechanisch wirkt, nicht von andern Ursachen bestimmt wird, sondern selbstbestimmende, selbstthätige Ursache ist.

Wo aber nichts angeschaut, nichts empfunden werden kann, da ist auch die Grenze der Begreiflichkeit; daher kann die Freiheit des Willens als absolute, unbedingte, unabhängige, selbstthätige Ursache zwar durch Vernunft gedacht, aber nicht vom Verstande begriffen werden. Der Verstand mufs das Sinnlich-angeschaute und Empfundene denken, seine Begriffe müssen sich auf sinnliche Vorstellungen beziehen, wo ihm Etwas begreiflich seyn soll: dies ist bei der Freiheit, als etwas Uebersinnlichem, nicht der Fall; daher sie in sofern, nämlich als Grundvermögen, als absolute Ursache, unbegreiflich ist. Die Vernunft denkt also den blofsen Verstandesbegriff der Kausalität mit dem in ihr eigenthümlich gegründeten charakteristischen Merkmal des Absoluten, Unbedingten, wenn sie die Freiheit denkt, und dieses transscendentale Merkmal dem Willen beilegt. Wenn wir nämlich hierbei auf die ursprüngliche Einrichtung des Vorstellungsvermögens

Rück-

Rücksicht nehmen, so ergiebt sich aus der Theorie desselben, dafs Verstand und Sinnlichkeit nur bedingte, von äufsern Bedingungen abhängige, Einheiten des Mannichfaltigen erzeugen können; denn die im Vorstellen beschäftigte Spontaneität des Gemüths hängt von äufsern Bedingungen ab, sie mag die Form der sinnlichen oder der Verstandesvorstellung hervorbringen; bei der sinnlichen Vorstellung hängt sie von dem Eindruck ab, der sich durch Empfindung ankündigt, bei dem Verstandesbegriffe aber von den Sinnlichkeitsformen Raum und Zeit. Das Mannichfaltige also, das die Spontaneität des Vorstellungsvermögens bei Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes unter Einheit bringt, ist auf den Eindruck und auf Raum und Zeit beschränkt; die Einheit, durch Verstand und Sinnlichkeit erzeugt, ist folglich bedingt, keine absolute, unbedingte Einheit. Diese absolute unbedingte Einheit kann nur durch Vernunft hervorgebracht werden, wiefern sie als reine Spontaneität handelt, d. h. wiefern sie sich nur auf die reinen Verstandesformen, auf die blofsen Verknüpfungsarten des Verstandes bezieht; der Stoff der Vernunftvorstellung ist also nichts, was von äufseren Bedingungen abhängt, sondern das Mannichfaltige, was in der blofsen Spontaneität des Vorstellungsvermögens selbst, nämlich in der Handlungsweise, in der Verknüpfungsart des reinen Verstandes gegründet ist; die Vernunft stellt also das Unbedingte, Absolute vor, und denkt ihre Objekte unter dem Merkmal des Unbedingten und Absoluten. Die Freiheit, als absolute Ursache, kann also nur Gegenstand einer reinen Vernunftidee seyn: die Vernunft ertheilt nämlich dem Verstandesbegriff Ursache, ihr Merkmal des Unbeding-

bedingten, Absoluten, während der Verstand in Bezug auf sinnliche Obiekte nur relative oder bedingte, folglich nicht freie Ursachen vorstellen kann. So kann also der Charakter der Freiheit, als absoluter Ursache, weder den Dingen an sich, noch den durch Sinnlichkeit und Verstand vorgestellten Dingen, den Erscheinungen oder Phänomenen, sondern nur den durch Vernunft gedachten Dingen, den Noumenen oder Vernunftwesen, zukommen. Wir legen also dem Menschen Freiheit bei, nur wiefern wir seine Kausalität, seinen Willen durch Vernunft denken, nur als einem Noumenon oder Vernunftwesen, nur von Seiten seines intelligibeln, folglich nicht in der Zeit bestimmbar vorzustellenden, Charakters.

Das Bewufstsein unsrer Freiheit kann also wenigstens nicht deswegen für ungültig und täuschend erklärt werden, weil sich die Freiheit nicht denken lasse, weil Alles als mechanisch-bedingt und einem nothwendigen physischen Zwange unterworfen vorgestellt werden müsse. Denn wir stellen uns die Freiheit nicht durch den blofsen auf sinnliche Anschauung bezogenen Verstand, sondern durch die auf einen reinen Verstandesbegriff sich beziehende Vernunft vor. Nämlich nach dem Verstandesgesetz der Kausalität setzt iede Wirkung in der Zeit eine Ursache in der Zeit voraus. Vermöge dieses Gesetzes mufs bei ieder Willensbestimmung ein Grund, aus welchem sie erfolgte, vorausgesetzt werden, sollten wir uns auch keines solchen bestimmenden Grundes bewufst seyn. Ist aber die Willensbestimmung von einem andern bestimmenden Grunde aufser dem Willen abhängig, so ist sie nicht frei; bestimmt sich der Wille in seiner Handlung,

dem

dem Entschlusse, nicht selbst, sondern wird er von einem andern Grunde bestimmt, so ist er nicht frei. Nach der Vorstellungsart der Fatalisten und Deterministen wird die Willenshandlung entweder von einem in der Zeit vorhergehenden Antriebe, oder von dem stärkern Reize eines vorgestellten Obiekts, als durch einen unvermeidlichen Beweggrund bestimmt; so fällt die Freiheit gänzlich weg. Allein wenn die Gesetze des Verstandes, wie die Kritik der spekulativen Vernunft zeigt, sich nur auf sinnliche Gegenstände, auf Erscheinungen, aber nicht auf die nichtvorstellbaren Dinge an sich beziehen, und also das Verstandesgesetz des durchgängigen nothwendigen Kausalzusammenhanges oder Mechanismus nur für die Welt der Erscheinungen, für Gegenstände der Erfahrung gilt; so fällt der Grund weg, den Willen, sofern wir ihn als Etwas Intelligibles, Nichterscheinendes, blos durch Vernunft Denkbares betrachten, für mechanisch bestimmt zu erklären, und ihm überhaupt die eigentliche Freiheit abzusprechen. Die Freiheit des Willens kann vielmehr ohne Widerspruch angenommen werden, wiefern wir ihn nicht in seinen Erscheinungen, oder wahrnehmbaren Aeuſserungen betrachten, sondern als Grundvermögen des Menschen durch Vernunft denken.

Da ienes Verstandesgesetz der nothwendigen Kausalverbindung gar nicht für Obiekte bloſser Vernunftideen, für intelligible, übersinnliche Gegenstände gilt, so würde es widersinnig seyn, wegen eines vermeinten Widerstreits mit ienem Gesetz einem übersinnlichen Vermögen, dem Willen als solchen die Möglichkeit der Freiheit abzusprechen. So wäre also vielleicht dargethan, daſs die Freiheit

des

des Willens wenigstens nicht unmöglich sei, dafs sie am allerwenigsten aus einer vermeinten Kenntnis der Beschaffenheit der Dinge an sich geleugnet werden könne, dafs vielmehr die Vorstellung der physischen Nothwendigkeit oder des Naturmechanismus nicht ohne Widerspruch auf das Obiekt einer reinen Vernunftidee übergetragen werden könne. Die Unmöglichkeit der Freiheit liefse sich also keineswegs erweisen.

Die wichtigsten Fragen sind nun die: Was nöthigt uns eigentlich, die Freiheit anzunehmen, und worin besteht das wahre Wesen der Freiheit unsers Willens?

1) Die moralische Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen ist unmöglich, wenn es keinen freien Willen giebt. Handelt der Wille nicht aus freier Selbstthätigkeit, so verschwindet alle Moralität, so ist es widersinnig, von moralischen oder unmoralischen Gesinnungen und Handlungen zu reden. Was heifst das? In wiefern kann die Willensfreiheit ein Postulat der praktischen Vernunft, eine Voraussetzung heifsen, zu welcher das Bewufstsein und der Begriff des praktisehen Gesetzes nöthige? In wiefern haben wir um des Sittengesetzes willen dem Subiekt in Rücksicht auf die Willenshandlungen das Prädikat der absoluten Ursache beizulegen?

Wir stellen diesen Fragen eine andre entgegen: Läfst sich ein eigentlich praktisches Gesetz, ein Gebot, in welchem kein Seyn, sondern ein Seyn-Sollen ausgedrückt wird, kurz ein Sittengesetz sich denken, als gültig für ein Wesen, das keine Persönlichkeit hat, das keiner wahren Selbst-bestim-

bestimmung fähig, das kein Ich, kein Selbst, sondern das bloſse Spiel eines vielleicht sehr feinen und künstlichen, aber dennoch wahren Mechanismus ist? Kann eine solche moralische Vorschrift in diesem Fall noch für gültig, für wirkliches Gesetz, für etwas mehr als bloſse Schimäre gehalten werden? Und wie kann sich ein denkendes, empfindendes und handelndes Wesen eines solchen Gebotes, als eines allgemeingültigen moralischen Gesetzes unter dem Charakter des Sollens bewuſst seyn, wenn es sich selbst als bloſse Maschine, verkettet in den allgemeinen unübersehbaren Naturmechanismus zu denken genöthigt ist, wenn es seine Freiheit für eine leere grundlose Einbildung und blendende Täuschung halten muſs?

Das praktische Gesetz hat schlechterdings keinen Sinn, ist kein praktisches Gesetz, widerspricht sich selbst und hebt sich selbst auf, wenn es nicht an ein Ich, an die eigentliche Person, sondern an bloſse Naturnothwendigkeit sich wendet, wenn es auf keine Freiheit des Willens Beziehung hat. Es liegt in dem Begriff des praktischen Gesetzes, in dem Sollen, durch das es sich ankündigt, daſs das Subiekt, für welches es gegeben ist, an dem Willen das Vermögen besitze, sich unabhängig von fremden Bestimmungsgründen selbst zu bestimmen. Der Wille aber kann sich in nichts anderm äuſsern, als in der Befriedigung oder Abweisung eines Begehrens. Zur Denkbarkeit eines praktischen Gesetzes wird also vorausgesetzt, daſs das Subiekt wollen könne; das Sollen macht ein Wollen nothwendig, und das Wollen setzt ein absolutes Können voraus; wir können uns das Sittengesetz nur in sofern denken,

als das Subiekt im eigentlichen Sinn Persönlichkeit besitzt, als es Willen hat, und folglich sich durch sich selbst, entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen im Stande ist. Was könnte das Sollen für eine Bedeutung haben, wenn gar kein Vermögen vorhanden wäre, das dadurch gegebene Gesetz freiwillig in seine Maxime aufzunehmen, und wenigstens durch dasselbe seine Gesinnung zu bestimmen, wenn ein unvermeidlicher feinerer oder gröberer Naturmechanismus alle eigenmächtige Abänderung im Wirken unmöglich machte, wenn man nicht sagen könnte: Ich handele, oder Ich will handeln, sondern die Natur handelt in mir und durch mich, oder vielmehr in einem Wesen, das, wer weiſs, durch welche Täuschung, für ein Ich gehalten wird? Giebt es also einmal ein praktisches, ein moralisches Gesetz, eine unbedingte Vorschrift der reinen praktischen Vernunft, welche sich durch ein Sollen ankündigt, so kann es nur für ein solches Vermögen Gesetz seyn, das nicht selbst durch äuſsere Bedingungen in seiner Wirksamkeit bestimmt wird, dessen Kausalität nicht mechanisch- oder organisch-bedingt ist, das mithin unabhängig von allem bestimmenden Einfluſs wirkt, und folglich als ein freies Vermögen gedacht werden muſs.

Das Subiekt muſs also, wiefern es sich eines moralischen Gesetzes bewuſst ist, und darin die Nothwendigkeit einer Handlungsweise erkennt, welche sich von allen bloſsen Naturwirkungen wesentlich ihrer Form nach unterscheidet, freie Ursache seiner Handlungen seyn können, um die Foderungen dieses Gesetzes zu erfüllen. Wäre das Subiekt genöthigt, sich durchgängig als mecha-

nisch-

nisch-bedingt, als bloſses Glied der unabsehlichen Kette der Naturnothwendigkeit vorzustellen, so könnte auch die Vorstellung seiner selbst als Maschinenwesens kein Erzeugnis einer Freiheit seyn, auch die Vorstellung wäre Folge des als nothwendig vorgestellten Naturmechanismus, das heiſst, es müſste sich dieser Vorstellung seiner selbst unter dem Charakter der Nothwendigkeit bewuſst werden: in diesem Fall könnte gar nicht die Idee eines moralischen Gesetzes, welches dem Naturgesetz grade entgegengesetzt ist, im Bewuſstsein vorkommen, und könnte sie ia vorkommen, so müſste sie als schimärisch und leer abgewiesen werden, weil ihr Inhalt dem Begriff des allgemeinen Naturmechanismus gradezu widerspräche. Das handelnde Subiekt ist sich aber seiner selbst nicht blos mittelst der Sinnlichkeit und des Verstandes bewuſst, es erkennt sich nicht blos als Erscheinung mittelst des innern und äuſsern Sinnes, sondern es denkt sich auch durch reine Vernunft; d. h. der Mensch ist nicht genöthigt, sich blos so vorzustellen, wie er sich selbst erscheint, und mithin den Erfahrungsgesetzen eines durchgängigen Naturzusammenhanges unterworfen zu denken; die Erscheinung seiner selbst, das Wesen, das in seinem Bewuſstsein mittelst des innern Sinnes vorkömmt, ist nicht Er an sich selbst, das vorgestellte Ich ist nicht das reine Ich, das Ich an sich selbst, welches sich selbst vorstellt: durch Vernunft also ist er genöthigt, die bloſse Erscheinung, sein empirisches Ich, dessen er sich mittelst des innern Sinnes bewuſst ist, von dem, was erscheint, d. h. durch welches die Erscheinung erst möglich ist, was mithin der Erscheinung zum Grunde liegt, das reine Ich von dem

empirischen zu unterscheiden. Ist er gleich genöthigt, sein empirisches Ich, und mithin sein empirisches Dasein den Gesetzen des allgemeinen Naturzusammenhanges und der mechanischen Nothwendigkeit unterworfen vorzustellen, weil Verstand und Sinnlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung sich von diesen Naturgesetzen nicht trennen können: so mufs er, der nothwendigen Einrichtung seines Vorstellungsvermögens gemäs (welcher er sich nie entziehen kann, ohne überhaupt alles Denken aufzugeben), sich doch auch durch Vernunft als ein reines Selbst, als ein Wesen denken, das unabhängig von aller Erfahrung, und mithin von ihren Gesetzen, und vor aller Erfahrung existirt, und dem empirischen Selbst, dem Ich in der Erscheinung, als Ich an sich selbst zum Grunde liegt. Dieses reine, blos durch Vernunft denkbare Ich, das zur Möglichkeit aller Erfahrung selbst vorausgesetzt wird, kann nun nicht selbst an die Gesetze der Erfahrung, mithin nicht an die Regel des Naturmechanism gebunden seyn; es stellt in selbst diesen Mechanismus vor, und ohne Vorstellung desselben würde es für dasselbe keinen geben; denn was wir gar nicht vorstellen, das ist für uns nichts. Wir dächten uns also durch Vernunft als nicht gebunden an die Naturgesetze der Erfahrung, und in sofern als frei, wenn wir uns gleich mittelst des Verstandes und der Sinnlichkeit als nicht frei wahrnehmen und erkennen müfsten.

Das Sittengesetz nöthigt uns also, dem menschlichen Geiste das Merkmal der absoluten, unbedingten, selbstbestimmenden, freien Ursache beizulegen, ihn mithin als absolutes Sub-

Subiekt, d. h. als ein Wesen zu denken, das selbst nicht wieder als Prädikat eines andern gedacht werden kann, und nur als solches Freiheit besitzt, in wieferne es als der Grund nicht nur der Wirklichheit, sondern auch selbst der bestimmten Möglichkeit gewisser Wirkungen, angesehen werden mufs. Das absolute Subiekt wird nur in sofern als absolute Ursache gedacht, in wiefern man es als selbstbestimmend sowohl zur Wirklichkeit als zur Art und Weise des Handelns denkt. Es ist absolute, selbstthätige Ursache, sofern es sich seine Handlungsweise selbst bestimmt: es ist relative, bedingte Ursache solcher Wirkungen, deren Möglichkeit ihm bestimmt gegeben ist, bei denen es folglich einer ihm gegebenen einzig-möglichen, d. h. nothwendigen Wirkungsart unterworfen ist. So kann man den Menschen in Rücksicht auf das Willensgesetz nicht als absolute, sondern nur als relative Ursache denken; man kann nicht sagen, dafs er das praktische Gesetz selbst hervorbringe, da es ihm seiner Möglichkeit nach schon in der praktischen Vernunft bestimmt gegeben ist. Eben so wenig ist der Mensch in Absicht auf seinen sinnlichen Trieb als absolute Ursache desselben zu betrachten, weil ihm derselbe durch seine sinnliche Natur schon bestimmt gegeben, und er an dessen Handlungsweise nothwendig gebunden ist.

Durch das blofse Subiekt sind gewisse Wirkungen nicht nur wirklich, sondern auch bestimmt möglich, wiefern es absolute Ursache ist. Durch das blofse Subiekt selbst ist aber die Möglichkeit einer gewissen Wirkung nicht bestimmt, in wiefern es blos relative Ursache ist. Nur in Ansehung der Handlungen des Willens trägt es den Charakter

der absoluten Ursache, wiefern es durch den Willen sowohl zur Wirklichkeit als zur Weise des Handelns als sich selbst bestimmend gedacht wird. Nur auf die Willenshandlungen, auf die Entschliefsungen der Freiheit, bezieht sich das praktische Gesetz, welches nur für eine absolute Ursache, für ein freies Wesen gegeben, und gültig seyn kann.

Die praktische Vernunft gebietet uns, die Foderungen unsers Begehrungsvermögens nur in so weit zu befriedigen, als durch die Befriedigung derselben unter den Vorschriften der theoretischen Vernunft für dasselbe keine Widersprüche erzeugt werden, und mithin Gesetzmäfsigkeit um ihrer selbst willen zur obersten Maxime unserer Handlungen zu machen. Dies Gebot der praktischen Vernunft bezieht sich also nicht unmittelbar auf die Foderungen unsers Begehrens, welches an sich allzeit unwillkürlich wirkt, sondern auf die Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen derselben, in wiefern dieselben von unsrer Willkür abhängen. Hätten wir nicht das Vermögen, uns durch uns selbst entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen, oder, welches dasselbe heifst, besäfsen wir keinen Willen, sondern ein blofses unwillkürliches Begehrungsvermögen neben der eben so unwillkürlich wirksamen und ihr Gesetz ankündigenden Vernunft, so hätte dies Gesetz, dessen Ausübung die praktische Vernunft geböte, keinen vernünftigen Sinn; denn die Vernunft foderte etwas Unmögliches. Das Begehrungsvermögen könnte, sofern es durch einen unwillkürlichen sinnlichen Trieb bestimmt würde, in seinen Aeufserungen dem Vernunftgesetze zu Gefallen nichts abändern, wofern man

man nicht es durch Freiheit bestimmt dächte; durch das bloſse Begehrungsvermögen, durch den bloſsen Naturtrieb könnte also das Vernunftgesetz nie erfüllt werden, sondern es würde seinen Naturgesezzen gemäs unveränderlich wirksam seyn. Die Vernunft aber, welche das praktische Gesetz aufstellt und ankündigt, ist auch an ihre einzigmögliche Handlungsweise gebunden, wodurch sie sich als Vernunft äuſsert; sie wirkt als bloſse Vernunft nicht mit Willkür, sondern unwillkürlich und nothwendiger Weise; sie bedarf für sich selbst keiner eignen Gesetzgebung, weil ihre wesentliche Handlungsweise unveränderlich ist, und von dem eigenthümlichen Gesetz ihrer Natur nie abweichen kann. Für die Vernunft selbst giebt es kein Sollen; aber das Sollen, durch welches sie sich als praktisch ankündigt, und das aus ihrer eignen Natur unter dem Charakter der Nothwendigkeit hervorgeht, bezieht sich schlechterdings auf ein Vermögen, das Gebotene auszuführen, und da dies Vermögen zur Ausführung des Vernunftgesetzes eben so wenig in der bloſsen Vernunft, als in dem bloſsen Begehrungsvermögen angetroffen wird, wenn man nicht beide schon mit freier Willkür verbunden denken will; so muſs es dem Willen zukommen, dessen wir uns auch als des Vermögens zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens deutlich bewuſst sind.

Ohne Willen würde keine Verbindung zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen Triebe der menschlichen Natur, d. h. zwischen dem Begehrungsvermögen und der praktischen Vernunft denkbar seyn, ohne Willen würde die Vernunft

nicht einmal eigentlich praktisch wirken können, sie würde eine bloſse Zuschauerin der menschlichen Wirksamkeit seyn, ohne ein Gesetz aufzustellen, das nur durch Freiheit befolgt oder übertreten werden kann. Ohne Willensfreiheit könnte es weder sittliche noch unsittliche Handlungen, weder Verdienst noch Schuld geben; denn das bloſse Begehrungsvermögen hätte eben so wenig seine natürliche, unveränderliche, unwillkürliche Wirksamkeit zu verantworten, als die Vernunft sich selbst untreu werden, und von ihren eignen Gesetzen abweichen könnte. Die Nichtbefolgung ihres Gesetzes müſste blos aus äuſseren, auſser ihrer Gewalt liegenden Hindernissen ihrer Wirksamkeit herrühren; könnte ihr selbst also eben so wenig zugerechnet werden, als dem bloſsen Begehrungsvermögen, das, ohne selbst sich zu vernichten und seine Natur aufzuheben, nicht anders als in einem steten Streben nach Lust sich äuſsern, und in seinen wesentlichen Foderungen aus eigner Kraft nichts ändern kann.

So gäbe es also ohne Willensfreiheit keine wahre Moralität; denn wie könnte man der Vernunft ihre unvermeidliche vernünftige Thätigkeit zum Verdienst, oder ihre durch äuſsere Hindernisse verursachte Unthätigkeit zur Schuld anrechnen? noch weniger könnte man den sinnlichen Trieb zur moralischen Rechenschaft fodern. Für das Unwillkürliche, Unvermeidliche, Mechanischbedingte, als solches, hat das moralische Gesetz schlechterdings keine Gültigkeit, und mit der Freiheit des Willens steht und fällt die sittliche Zurechnung; durch bloſse Vernunft und Sinnlichkeit sind weder sittliche noch unsittliche, sondern blos nicht-

sittliche,

sittliche, legale oder illegale, aber keine moralischen oder unmoralischen Handlungen möglich. Die Freiheit des **Willens** ist nur in Beziehung auf die zwei wesentlich verschiedenen Grundtriebe des Menschen, den sinnlichen und den reinvernünftigen, oder welches eben dasselbe heifst, nicht ohne Begehrungsvermögen und praktische Vernunft, denkbar; wir können uns den Willen nur als das Vermögen zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens, folglich nicht ohne etwas Empirisches, durch Erfahrung Gegebenes, woran er seine Kraft äufsern kann, vorstellen; folglich ist von der Freiheit des Willens kein transscendentaler, sondern nur ein empirischer Begriff möglich. Aber von der Freiheit überhaupt haben wir wohl einen transscendentalen Begriff, wiefern wir sie als das Vermögen eines absoluten Subiektes denken, absolute Ursache zu seyn, und folglich sich selbst sowohl zur **Wirklichkeit**, als zur **Weise** des Handelns selbst zu bestimmen.

Wir unterscheiden bei der Willenshandlung ihre **Materie** und ihre **Form**. Ihre Materie, ihr Gegenstand, besteht in der Foderung des Gewissens und in der Foderung des Gelüstens an die Person, oder welches dasselbe heifst, in der Vorschrift der praktischen Vernunft und in dem Begehren des sinnlichen Triebes. Die Materie der Willenshandlung beruht also eines Theils auf der sinnlichen, andern Theils auf der übersinnlichen Natur des Menschen; sie gründet sich nämlich theils in dem transscendentalen Vermögen der praktischen Vernunft, theils in dem, empirischen und sinnlichen Bedingungen unterworfenen, Begehrungsvermögen. Beide, die Foderungen der Vernunft so-

wohl als der Sinnlichkeit, sind unwillkürlich, sie erfolgen nothwendiger Weise aus der Natur beider Grundvermögen des Subiekts, welche zu dessen Wesen gehören. Das Subiekt kann in dem Wesen dieser Grundvermögen nichts ändern, sie machen seine Natur aus, welche es sich nicht selbst gegeben hat; es hat also als vernünftig-sinnliches Wesen die nothwendigen unwillkürlichen Aeufserungen, und mithin die ursprünglichen Foderungen seines Begehrungsvermögens so wenig als seiner Vernunft zu verantworten; es ist nur in Beziehung auf die Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung iener Foderungen verantwortlich, in wiefern es dabei nicht durch blofse Vernunft oder Sinnlichkeit getrieben wird, sondern selbst handelt, und mit Selbstthätigkeit den Antrieben der Vernunft oder der Sinnlichkeit nachgiebt oder widersteht. Der Mensch kann durch ein ängstliches Gewissen oder durch einen starken Reiz des Gelüstens zu gewissen Handlungen hingerissen werden; allein wenn und sofern dabei die Besonnenheit mangelte, keine Unterscheidung zwischen den zweierlei Foderungen, zwischen Naturtrieb und Vernunft Statt fand, und der Mensch sich also des praktischen Gesetzes nicht als solchen bewufst war, so kann man, das, was mit ihm vorgieng, nicht eigentlich Handlung, wenigstens keine Handlung des Willens nennen; denn er wirkte nicht aus Freiheit, handelte nicht durch einen wahren Entschlufs; in ihm wirkte Vernunft oder Sinnlichkeit, aber er wirkte weder durch Vernunft noch Sinnlichkeit, weil eins dieser Grundvermögen ohne Beistimmung und Selbstthätigkeit seines Willens, blos durch sich selbst unwillkürlich geschäftig war.

Solche Wirkungen eines geängstigten Gewissens oder einer heftigen ungestümen, unbändigen Leidenschaft sind, weil ihnen die Besonnenheit und die freie Entschliefsung mangelt, keine Handlungen des Willens; nur die willkürlichen Befriedigungen oder Nichtbefriedigungen eines Begehrens stehen unter dem Gesetz der praktischen Vernunft, und sind der moralischen Zurechnung fähig. Die Materie, der Stoff der Willenshandlungen besteht also in dem, was dem Subiekt gegeben ist, in den unwillkürlichen Foderungen der praktischen Vernunft und des sinnlichen Triebes, in dem Gewissen und in dem Gelüsten. Diese Foderungen werden nicht erst von der Person hervorgebracht, sondern sie sind durch Vernunft und Sinnlichkeit nothwendig und ursprünglich bestimmt, mithin dem Subiekte durch Vernunft und Sinnlichkeit gegeben; aber die Form der Willenshandlungen wird vom Subiekte hervorgebracht, und äufsert sich darin, dafs sich die Person entweder durch das praktische Gesetz, oder durch Lust gegen dasselbe selbst bestimmt. Die Form der Willenshandlungen besteht also in der eigentlichen Thätigkeit der Person, in der Selbstbestimmung durch praktische Vernunft oder durch Sinnlichkeit. Der Willenshandlung mufs also Etwas gegeben seyn, d. h. sie mufs eine Materie haben, um an derselben ihre Form hervorzubringen. Ihre Materie besteht aber in den zweierlei verschiedenen Handlungsweisen, die ihr durch reine Vernunft und durch Sinnlichkeit, durch Gewissen oder Gelüsten, gegeben sind. Die Form der Willenshandlung äufsert sich in der freien Selbstbestimmung für eine von beiden Handlungsweisen, in der freien Befriedigung oder Nichtbefriedigung

eines Begehrens um der Foderung des Gewissens willen, oder wider dieselbe, für oder wider das Gesetz der praktischen Vernunft. Der Wille bedarf also allerdings einer Materie, etwas Gegebenen, um daran seine Freiheit zu äufsern, und nur in sofern ist er abhängig; aber, weil ihm nicht eine einzig-mögliche Handlungsweise bestimmt ist, sondern zwischen den Foderungen des reinvernünftigen und des sinnlichen Triebes die Wahl gelassen wird, so kann die in beiden Foderungen enthaltene Materie seine Freiheit keineswegs aufheben; denn dem Willen ist, als solchem, weder die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Begehrens durch das praktische Gesetz, noch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens wider das praktische Gesetz, einzig-möglich, und mithin unvermeidlich nothwendig; sondern ihm ist sowohl die gesetzmäfsige als die gesetzwidrige Befriedigung oder Nichtbefriedigung einer Foderung des sinnlichen Triebes möglich, er hat die Wahl zwischen beiden, er kann sich für eine von beiden bestimmen.

Das Wollen läfst sich also nicht ohne Etwas denken, das gewollt werde; aber was gewollt wird, macht nicht den nothwendigen Bestimmungsgrund des Wollens aus; wäre dies, so würde der Wille zu einem unwillkürlichen Begehren, zu einem Naturtriebe, der durch seine Gegenstände der Lust und Unlust bestimmt wird, aber sie sich als blofser Naturtrieb nicht selbst bestimmen kann, herabgesetzt. Mithin hebt die Materie des Willens seine Form, die in der Freiheit besteht, keineswegs auf. Sie wird ihm vielmehr durch den einen Bestandtheil seiner Materie, durch die Foderung

der

der praktischen Vernunft, völlig gesichert. Denn das Gesetz, welches durch dieselbe angekündigt wird, das praktische Gesetz, ist von aller Sanktion durch Lust und Unlust völlig unabhängig. In wiefern also dem Menschen praktische Vernunft wesentlich ist, in sofern ist er nicht dem eigennüzzigen Triebe oder dem sinnlichen Begehren völlig unterworfen, sondern es giebt für ihn eine von allem Bestimmtwerden durch Neigung und Abneigung völlig unabhängige, mithin uneigennützige, Handlungsweise. In wiefern das Subiekt sich an die Foderungen des Triebes nach Vergnügen gebunden denken müfste, könnte es sich nicht frei denken, könnte sich keinen Willen zuschreiben, sondern hienge allein von dem Begehrungsvermögen, und durch dasselbe von äufseren und inneren Eindrücken, und mithin von empirischen Bedingungen ab: in sofern könnte es für das Subiekt gar kein Sollen, d. h. keine praktische Vernunftvorschrift geben, es wäre vielmehr der Naturnothwendigkeit unterworfen, welche durch ein Müssen bezeichnet wird; die Vorschriften, welche in diesem Falle Statt fänden, wären blofse Vorschriften der theoretischen Vernunft, d. h. solche, die nicht durch sich selbst, sondern nur unter Voraussetzung des Triebes nach Vergnügen, und nur durch dessen Foderungen gesetzliche Gültigkeit oder Sanktion erhielten.

Die wahre Freiheit des Willens läfst sich also nicht ohne die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft denken, sie setzt nicht blos einen eigennützigen, sondern auch einen uneigennützigen Trieb voraus; ia dieser uneigennützige Trieb, in dessen unbedingten Foderungen sich die Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft ankündiget,

get, dieses absolute Sollen, nöthigt uns, eine absolute Freiheit des Willens, ein völlig unabhängiges Vermögen der Selbstbestimmung, zu glauben: Die Freiheit des Willens ist ein Postulat der praktischen Vernunft. Durch das Bewufstsein und den Begriff des praktischen Gesetzes ist die theoretische Vernunft genöthigt, die Freiheit des Willens vorauszusetzen, welche sie eben so wenig beweisen, als für unmöglich erklären konnte.

In wiefern die Freiheit des Willens für ein Postulat der praktischen Vernunft erklärt wird, kann sie unmöglich mit der Selbstthätigkeit der letztern verwechselt werden. Denn die reine Vernunft kann, in wiefern sie als praktisch betrachtet wird, schlechterdings nicht anders als selbstthätig gedacht werden, d. h. sie kann in ihrer Gesetzgebung nicht abhängig von Lust und Unlust, nicht an die Foderungen des sinnlichen Begehrungsvermögens gebunden gedacht werden, ohne in ihrem wahren Charakter, der Autonomie, verkannt zu seyn, und mit der theoretischen und empirisch - bedingten Vernunft verwechselt zu werden. Die praktische Vernunft stellt, vermöge ihrer Unabhängigkeit von den Bestimmungsgründen durch Lust und Unlust, welche allzeit empirisch sind, d. h. vermöge ihrer Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit, eine Vorschrift auf, die um ihrer selbst willen, blos als praktische Vorschrift, befolgt werden soll; sie giebt ein Gesetz, dem schlechthin gehorcht werden soll, sie gebietet also unbedingte Gesetzmäfsigkeit. Wie könnte man aber sagen, dafs die selbstthätige Vernunft die Freiheit postulire, wenn man darunter nichts als ihre eigne Selbstthätigkeit verstehen

wollte?

wollte? Dann postulirte die praktische Vernunft sich selbst; durch das praktische oder moralische Sollen, das die Selbstthätigkeit in ihrer Gesetzgebung ankündigt, wäre es nothwendig ihre eigne Unabhängigkeit von Lust und Unlust und ihre positive Kraft im moralischen Gebieten und Verbieten anzunehmen. Allein das wäre ein identischer Satz, der uns um keinen Schritt weiter führte. Vielmehr wird unter der Freiheit des Willens, zu deren Voraussetzung uns die praktische Vernunft durch das Bewufstsein und den Begriff ihres eigenen Gesetzes nöthigt, welche sie also postulirt, nicht ihre eigne Selbstthätigkeit oder Selbstständigkeit, sondern die Selbstthätigkeit der Person verstanden, die derselben, wiefern sie Freiheit des Willens besitzt, beigelegt wird.

Die theoretische Vernunft konnte die Möglichkeit der Willensfreiheit nicht einsehen, sie war ihr vielmehr unbegreiflich, weil sie dem Verstandesgesetze der bedingten Wirksamkeit in ihren Erkenntnissen nothwendig folgen, und alles Erkennbare einem nothwendigen Kausalzusammenhange der Naturnothwendigkeit unterworfen vorstellen mufste. So unbegreiflich aber immer der theoretischen Vernunft die Freiheit, als unbedingte Spontaneität, seyn mochte, so blieb ihr dieselbe doch immer denkbar; ia sie war sogar genöthigt, allem Bedingten etwas Unbedingtes, Absolutes zum Grunde zu legen, nur mufste sie dasselbe aufserhalb des Gebiets des Erkennbaren, innerhalb welchem alles bedingt ist, verlegen; durch blofse Vernunft konnte also die Freiheit, als unbedingte Spontaneität allerdings gedacht, aber eben darum in theoretischer Rücksicht durch Verstand und Sinnlichkeit

lichkeit nicht begriffen werden. Wäre die Freiheit dem Verstande und der Sinnlichkeit zugänglich und mithin erkennbar und begreiflich, so könnte und dürfte sie nicht erst durch praktische Vernunft postulirt werden, so wäre durch das praktische Gesetz kein Glaube an dieselbe nothwendig. Wie der menschliche Wille frei seyn könne, bleibt aller Spekulation ein undurchdringliches Geheimnis; die Möglichkeit der Freiheit ist unbegreiflich. Aber das Gewissen, der unbestechliche Richter in uns, die moralisch-gesetzgebende Vernunft nöthigt uns, diese Freiheit vorauszusezzen, und also die Möglichkeit derselben anzunehmen.

Die praktische Vernunft macht keineswegs das Unbegreifliche begreiflich, sondern sie führt uns blos zum Glauben an die Freiheit, welche ungeachtet ihrer Unbegreiflichkeit doch allerdings denkbar ist. Man darf also die Unbegreiflichkeit der Freiheit nicht mit der Undenkbarkeit derselben verwechseln. Die praktische Vernunft postulirt durch ihr Gesetz nichts Widersprechendes, nichts, was gar nicht denkbar ist, sondern sie nöthigt uns blos, die zwar unbegreifliche, aber doch denkbare, Möglichkeit der Freiheit des Willens vorauszusetzen. Die Freiheit ist unbegreiflich, in wiefern sie der letzte denkbare Grund ihrer Handlungen ist, in wiefern sie als unbedingte Ursache gedacht wird, und also aus keinem von ihr selbst verschiedenen Grunde abgeleitet, noch aus demselben erklärt werden kann.

Wäre der Begriff einer absoluten und ersten Ursache kein denkbarer, sondern ein widersprechender Begriff, so müfste die Idee der Freiheit allerdings für eine Schimäre erklärt

werden. Dächten wir die Freiheit ohne einen zureichenden Grund, oder foderte das logische Gesetz des zureichenden Grundes für alles Wirkliche eine von demselben, als solchem, verschiedene Ursache desselben, so müſsten wir den Begriff der Freiheit aufgeben. Allein das logische Gesetz des zureichenden Grundes gilt nur für die Form unsrer Begriffe, es verlangt blos, daſs nichts ohne Grund gedacht werde, aber nicht, daſs Alles wieder aus fremden Gründen abgeleitet werden müsse. Der Grund, warum die Vernunft dem menschlichen Geist Freiheit des Willens als Vermögen der absoluten Selbstbestimmung beilegt, liegt im Selbstbewuſstsein, durch welches sich die Handlungen der Freiheit, die Entschlieſsungen des Willens, in ihrem deutlichen Unterschiede von den unwillkürlichen Foderungen des Gewissens und Gelüstens, als Thatsache ankündigen. Durch die Entschlieſsungen des Willens kündigt sich dem gemeinen und gesunden Verstande die Wirklichkeit seiner Freiheit an, und er hält sich für berechtigt, von dieser Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit zu schlieſsen. Der Grund, die Freiheit zu denken, ist also das Selbstbewuſstsein, durch welches wir unsre Person sowohl von dem Begehrungsvermögen, als von der praktischen Vernunft deutlich unterscheiden. Sollte aber ein von der Freiheit selbst verschiedener Grund ihr zum Grunde gelegt werden müssen, wenn man nicht dem Gesetze des zureichenden Grundes widersprechen wollte, so würde nicht nur keine unbedingte Freiheit, sondern auch kein Dasein Gottes, und überhaupt kein Dasein von Ewigkeit her, denkbar seyn. Durch reine Vernunft aber, als das Vermögen, das Unbedingte zu denken, denken wir uns

uns auch das absolute Subiekt, als absolute unbedingte Ursache, d. h. als frei; und der reelle Grund, uns es frei zu denken, liegt in der Thatsache des Entschlusses, als der eigentlichen Willenshandlung, welche wir den unwillkürlichen Foderungen des Gewissens und des Gelüstens entgegenzusetzen uns gedrungen fühlen, und eben dadurch als willkürlich, unabhängig, selbstthätig, d. h. frei zu denken genöthiget sind. Durch diese Thatsache des Selbstbewufstseins, durch die eigentliche Handlung des Willens, den Entschlufs, kündigt sich dem gemeinen und gesunden Verstande das Vermögen der Selbstbestimmung an; er schliefst von dieser wirklichen Handlung auf ein Vermögen, durch das sie hervorgebracht wird, er legt ihr einen Willen zum Grunde, den er nur unter dem Charakter der freien Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung zur Wahl sich denken kann. Er macht sich durch Annahme der Freiheit des Willens die von allen andern Wirkungen seines Geistes wesentlich verschiedenen Entschliefsungen und durch dieselben allein bestimmten Gesinnungen und Maximen begreiflich. Freilich kann er der Freiheit des Willens nicht wieder etwas Anders, nicht eine fremde bestimmende Ursache zum Grunde legen, um sie aus derselben abzuleiten, ohne ihr Wesen eben dadurch aufzuheben, und in sofern mufs ihm die Freiheit des Willens selbst allerdings unerklärbar und unbegreiflich bleiben. Aber die Vorstellung derselben bleibt dennoch eine nothwendige Idee, ohne welche alle unsre moralischen Begriffe von Verdienst, Schuld, Zurechnung, Strafe, Belohnung, Moralität und Immoralität grundlos und schimärisch seyn würden, ohne welche das Sittengesetz selbst gar keinen Sinn haben könnte. Auch die

die philosophirende Vernunft vermag sich nicht die Möglichkeit der Freiheit des Willens begreiflich zu machen; sie begreift zwar allerdings, dafs der menschliche Wille frei seyn müsse, indem sie seine Handlungen von allen andern Thätigkeiten des Gemüths, von den Aeufserungen der theoretischen sowohl als der praktischen Vernunft und des Begehrungsvermögens im Selbstbewufstsein deutlich unterscheidet, und durch diese Unterscheidung nicht als nothwendig und bedingt, sondern als unbedingt und frei denken mufs; sie fafst auch die Merkmale der Freiheit des Willens in einen Begriff zusammen, der nichts Widersprechendes enthält, und begreift in sofern die Freiheit des Willens. Allein wie dieselbe möglich sei, bleibt ihr ein Geheimnis, welches zu ergründen sie eben so wenig fähig, als bedürftig ist. Sie sieht vielmehr ein, dafs die Möglichkeit der Freiheit des Willens ihr ein undurchdringliches Geheimnis bleiben müsse, sie begreift die Unbegreiflichkeit derselben: denn durch die Entwicklung der verschiednen bei den Willenshandlungen vorkommenden Gemüthsvermögen, ergiebt sich hinreichend, dafs die Gegenstände des Wollens, die Materien, in welchen sich die Form der Freiheit äufsert, und selbst die Mittel und Werkzeuge des Willens, von dem Wollen selbst wesentlich unterschieden, ia demselben sogar entgegengesetzt sind; aus ienen sorgfältigen Entwicklungen ergiebt sich zur Gnüge, dafs nur allein die Foderungen, des Begehrens sowohl als der praktischen Vernunft, an sich nicht frei, sondern nothwendig und unwillkürlich sind, dafs aber nur in der Befriedigung oder Nichtbefriedigung dieser Foderungen sich Willkür, und in der Selbstbestimmung durch Lust und

Unlust oder durch das praktische Gesetz, d. h. in dem Entschluſs, die Freiheit des Willens sich äuſsern und ankündigen könne, und also von ihren Gegenständen und deren Gründen ihrem innern Wesen nach unterschieden werden müsse: aus allem diesem ergiebt sich endlich, daſs das Vermögen, sich selbst Vorschriften zu geben, das Vermögen der Maximen, oder der Entschlieſsungen für oder wider gewisse Foderungen des Begehrungsvermögens, zwar mit seinen Gegenständen, und also auch mit diesen Foderungen und den sich auf dieselben beziehenden Vorschriften der theoretischen Vernunft in Verhältnis und Zusammenhang stehe, aber doch von denselben seiner Form nach völlig verschieden sei, und als ein Grundvermögen gedacht werden müsse, welches als solches von keinem andern Vermögen abgeleitet, aus keinem erklärt oder begriffen werden könne, und in sofern allerdings unbegreiflich und unerklärbar sei.

Freiheit des Willens ist also ihrem Grunde nach eben so unbegreiflich, als sie uns aus ihren Wirkungen begreiflich ist, sie ist von der einen Seite Gegenstand des Glaubens, während sie von der andern mit Recht als Gegenstand des eigentlichen Wissens betrachtet werden kann. Freilich läſst sich die Frage nach dem Entstehungsgrunde der Freiheit eben so wenig beantworten, als mit Ueberlegung aufwerfen. Ist die Freiheit einmal als Grundvermögen anerkannt, dann kann sie unmöglich aus einem fremden Grunde abgeleitet werden. Wir kennen sie nur aus ihren Wirkungen, ihr inneres Wesen aber entzieht sich gänzlich unsrer Betrachtung; genug daſs wir diesen Wirkungen keine Naturnothwendigkeit, son-

dern

dern das Entgegengesetzte, Freiheit zum Grunde legen, und diese als Grundvermögen unsers Geistes annehmen müssen. Die Freiheit ist uns also durch ihre Wirkungsarten eben so bekannt, als uns Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft durch ihre Wirkungsarten bekannt sind: über diese Wirkungsarten hinaufsteigen können wir freilich durch unsre Erkenntnis nicht, aber wir sind genöthigt, ihnen durch Vernunft Etwas zum Grunde zu legen, durch welches sie allein möglich sind, und die in der ursprünglichen Einrichtung des Gemüths bestimmte Möglichkeit derselben setzen wir als Grundvermögen voraus. Von diesen Grundvermögen können wir nichts angeben, als die Wirkungen, durch welche sie sich unserm Selbstbewufstsein ankündigen; und die uns nur durch die Voraussetzung iener Grundvermögen begreiflich werden. Und von diesen wissen wir am Ende selbst nichts weiter, als dafs sie uns in ihren Handlungsweisen in der ursprünglichen Einrichtung unsers Geistes gegeben sind. Die Ueberzeugung von der Freiheit des Willens steht also fest, 1) wenn die philosophirende Vernunft die Nichtunmöglichkeit derselben dargethan, wenn sie bewiesen hat, dafs sie sich denken lasse, weil sie aus ihren Wirkungen begriffen werden könne, und die Merkmale, durch welche sie gedacht wird, sich keineswegs widersprechen und aufheben, sondern in einen Begriff verbinden lassen, 2) wenn die philosophirende Vernunft zugleich gezeigt hat, dafs die Freiheit des Willens als Grundvermögen gedacht werden müsse, und in sofern allerdings unerklärbar und unbegreiflich sei, und wenn 3) die praktische und moralische Nothwendigkeit des Glaubens an die unbegreifliche Möglichkeit der

Freiheit aus dem moralischen Gefühl und Selbstbewufstsein hinlänglich entwickelt worden ist. — Das Postulat der praktischen Vernunft betrifft blos die Möglichkeit der Freiheit unmittelbar, nicht ihre Wirklichkeit. Die Wirklichkeit derselben kündigt sich uns durch unleugbare Thatsachen des Bewufstseins an, und wird in dem bestimmten Begriffe von dem Willen gedacht. Ienes Postulat betrifft nur die unbegreifliche Seite der Freiheit, und macht uns da einen Glauben nothwendig, wo das Wissen aufhört.

Wie läfst sich die Ueberzeugung von der Freiheit mit der Annahme des Weltschöpfers vereinigen?

Eine besondere Schwierigkeit zeigt sich in Vertheidigung der Freiheit von Seiten eines Begriffs, welchen wir eben so wenig, als den Glauben an die Freiheit, aufgeben können. Der Begriff von Gott als Weltschöpfer scheint nämlich auf die nothwendige Abhängigkeit aller menschlichen Handlungen von seinem Einflusse hinzuführen. Wir müssen uns, wenn wir nicht alle Theologie und die durch sie beabsichtigte Religion aufgeben wollen, unter Gott den Allgenugsamen, das Wesen aller Wesen, das allgemeine Urwesen denken, welchem allein die endlichen Substanzen ihre Existenz zu verdanken haben. Nun ist nicht zu leugnen, dafs die Macht des Unendlichen über alle Einwirkungen der endlichen Wesen völlig erhaben, von ihrem Einflusse durchaus unabhängig und unbestimmbar gedacht werden müsse, wenn nicht der Begriff der Unendlichkeit aufgehoben werden soll:

folglich

folglich mufs auch die Wirkungsart und Handlungsweise der Gottheit gänzlich aufser der Gewalt der Erschaffenen liegen. Sind nun die menschlichen Handlungen, so wie das ganze Dasein des Menschen mit allen seinen Zuständen, durch die unendliche Wirksamkeit des höchsten Wesens bestimmt, so sind sie nicht frei: denn ihr Bestimmungsgrund liegt dann nicht in der ursprünglichen unabhängigen Thätigkeit des Menschen, sondern in der ursprünglichen unabhängigen Thätigkeit Gottes. Der Schöpfer handelt dann mittelbar durch die Erschaffenen, der Unendliche wirkt und äufsert sich durch die Endlichen; die menschlichen Handlungen sind nothwendig durch die unendliche Kraft der Gottheit, nicht freie Wirkungen menschlicher Selbstthätigkeit. So gäbe es also bei der Annahme des Weltschöpfers für den konsequenten Denker keine Freiheit des menschlichen Willens. Wie sollen wir diese Schwierigkeit aus dem Wege räumen?

Um den Glauben an menschliche Freiheit zu retten, sind erst folgende zwei Fragen zu beantworten: Was haben wir uns unter der Schöpfung zu denken, und worin bestehen die menschlichen Handlungen? Aus der Beantwortung derselben wird sich ergeben, ob die letzteren durch die erstere unvermeidlich vorherbestimmt gedacht werden müssen oder nicht, und ob also entweder ihre Fatalität oder ihre Freiheit anzunehmen sei.

Die Handlungen des Menschen sind, sofern wir von ihren zufälligen äufserlichen Wirkungen, von ihrem sichtbaren Wesen, abstrahiren, und blos auf ihre inneren eigenthümlichen Merkmale sehen, Veränderungen im Bewufstsein mit der Vorstellung

von der eigenen Thätigkeit des handelnden Subiekts, als ihrer Ursache, begleitet; Wirkungen in der Zeit, gedacht als hervorgebracht durch das denkende Subiekt. Schon der bloſse Entschluſs, der gefaſste Vorsatz, die den äuſseren Bewegungen zum Grunde gelegte Maxime oder Gesinnung, verdienen, sofern wir uns ihrer innerlich als gewisser von uns erzeugter Gemüthsveränderungen bewuſst sind, im engern Sinn Handlungen zu heiſsen. Die äuſsere Erscheinung, das Sichtbarwerden dieser Handlungen kann verhindert werden, ohne daſs das Handeln selbst dadurch aufgehoben wird. Handlungen gehören zu den Veränderungen, durch welche wir uns unsers Zustandes bewuſst werden; sie machen selbst zum Theil unsere Bestimmungen in der Zeit, Merkmale aus, durch die unser Zustand bestimmt und mannichfaltig modificirt wird. Die Handlungen sind Gegenstände unsers empirischen Bewuſstseins, in wiefern sie durch innere Erfahrung als Wirkungen wahrgenommen werden, zu denen wir keine äuſsere hervorbringende Ursache wissen, die wir daher aus unserer eigenen unerkennbaren, in keinem empirischen Bewuſstsein vorkommenden Grundthätigkeit ableiten müssen. Ist nun die Vorstellung der Zeit (wie die Kritik des Erkenntnisvermögens darthut) in der eigenthümlichen Einrichtung unsers inneren Anschauungsvermögens gegründet, und also nur von solchen Gegenständen gültig, die durch den innern Sinn wahrgenommen werden, und in sofern keine Dinge an sich, sondern innere Erscheinungen sind: so können auch die menschlichen Handlungen, als innerlich wahrnehmbare Verändrungen nichts anders als Erscheinungen seyn, welche ein sinnliches an die Form der Zeit gebundenes Vorstellungsvermögen voraussetzen.

Die Handlungen sind Bestimmungen des menschlichen Daseins in der Zeit, Veränderungen, in welchen sich der Mensch seiner selbst nicht als Dinges an sich (welches unmöglich ist), sondern nur als Erscheinung bewufst wird. Vermöge seiner sinnlichen Wahrnehmungsart und des Kausalgesetzes seines Verstandes erkennt der Mensch alle seine Handlungen in einem durch Aufeinanderfolge regelmäfsig bestimmten nothwendigen Zusammenhange, oder setzt wenigstens überall diesen Kausalzusammenhang in seinem Thun und Lassen voraus, wo er sich desselben auch nicht deutlich bewufst ist. Durch Verstand denken wir alle unsere Handlungen, sofern sie in der Zeit geschehen, als verbunden in einem natürlichen Zusammenhange, welcher theils äufserlich durch den gegebenen Inhalt unsrer Vorstellungen, theils innerlich durch unsere Neigungen, bestimmt ist. Betrachten wir also unser Thun und Lassen, so wie wir dasselbe in der Zeit wahrnehmen, mit dem Verstande, so müssen wir es nothwendig in einem Naturzusammenhange denken, es mufs sich uns als ein psychologischer Mechanismus darstellen, alle Handlungen müssen als Glieder der unabsehlichen Kette der Naturnothwendigkeit an einander hängen und aus einander folgen, unser Verstandesblick kann schlechterdings auf keine Lücke stofsen, ieden Entschlufs leitet er aus seinem Beweggrunde, ieden Beweggrund aus einem Gegenstande der Neigung, und iede Neigung wieder aus irgend einem physischen Einflusse der Erziehung, Gewohnheit, Organisation u. dgl. ab.

Unsere Handlungen sind also als innere Erscheinungen durchgängig physisch-bedingt, von

einander selbst und von äufseren Umständen abhängig, und als Ursachen und Wirkungen verknüpft; so weit sie der Verstand erkennt, waltet über sie das Schicksal mit aller Strenge der mechanischen Nothwendigkeit. Der Verstand kann nirgends bei einer letzten Ursache der menschlichen Handlungen stehen bleiben, so lange er sie immer noch im Naturgebiete (im Kreise des Sinnlich-Erkennbaren) anzutreffen glaubt; denn hier ist nothwendig Alles durch Zeit und Raum bedingt, Zeit und Raum aber sind unsrer sinnlichen Vorstellungsart so unvermeidlich, dafs sie für dieselbe und für den darauf bezogenen Verstand nie und nirgends aufhören, keine Gränze haben, sondern sich ins Unendliche hinaus erstrecken. Unser Verstand wird also einzelne Handlungen aus äufsern Umständen und aus der Handlungsweise, diese aber wieder aus angebornen und erworbenen körperlichen und geistigen Eigenschaften, diese Naturbestimmungen aber wieder zum Theil aus dem Einflusse der Aeltern und andrer Verhältnisse und so fort ins Unendliche zurückgehend aus dem Vorhergehenden zu erklären suchen. Die physische Erklärungsart legt den Begriff von einem Mechanismus, d. h. von physischer Nothwendigkeit zum Grunde; der Verstand kennt keine Freiheit. Aber eben darum befriedigt er auf keine Weise die Foderungen der Vernunft. Wenn er vom Bedingten zur Bedingung zurückschreitet, ohne ie das Erste zu erreichen, das nicht wieder von etwas Anderm abhängt, so dringt die Vernunft auf die unbedingte Bedingung alles Bedingten, und findet dieselbe in der Idee des Dinges an sich, welches sie ieder Erscheinung zum Grunde legt. Ungeachtet nun dem Verstande, welcher den äufseren und inneren

sinnli-

sinnlichen Stoff ordnet und vereiniget, die menschlichen Handlungen wie lauter unvermeidliche Wirkungen eines inneren Mechanismus vorkommen, welcher alle wahre Selbstthätigkeit ausschliefst, weil durch Annahme derselben eine Lücke in der physischen Erklärungsart entstehen, und die Herleitung der Handlungen aus natürlichen erkennbaren bestimmenden Ursachen gehemmt werden würde: so vermag doch die Vernunft, ohne diese empirisch-psychologische Erklärungsart in ihren rechtmäfsigen Grenzen zu misbilligen und zu verbieten, von einem ganz unterschiedenen Gesichtspunkte aus die Möglichkeit der menschlichen Freiheit zu denken und zu rechtfertigen.

Die Vernunft erhebt sich über die sinnliche Sphäre, und überfliegt das Gebiet der Physik, auf welches sie mit Recht den Verstand einschränkt. Sobald der Verstand zu dem Uebersinnlichen seine Zuflucht nimmt, verräth er eben dadurch sein Unvermögen, in Zeit und Raum die Ursache gewisser Erscheinungen aufzufinden, und mithin die Unzulänglichkeit seiner physischen Erklärungsart; aber er ersetzt keinesweges durch einen dem Erfahrungsgebiete überlegenen (transscendenten) und daher unerkennbaren und unbegreiflichen Erklärungsgrund den Mangel des natürlichen und erkennbaren. Die Vernunft hingegen, welche, als das Vermögen, das Unbedingte zu denken, weder an Zeit noch an Raum gebunden ist, ist nicht nur berechtigt, sondern durch ihre unveränderliche eigenthümliche Natur genöthigt, das Uebersinnliche, Unerkennbare, dem Verstande und der Sinnlichkeit Unzugängliche und in sofern Unbegreifliche, anzunehmen und vorauszusetzen, um es allem Sinnlichen,

chen, Wahrnehmbaren, Erkennbaren und Begreiflichen zum Grunde zu legen, und dadurch sich das letztere für ihre Vorstellungsart (die höchste des menschlichen Geistes) als möglich zu denken, und hinreichend begreiflich zu machen.

Der Verstand kann, weil er auf das Gebiet der äufsern und innern Erfahrung beschränkt ist, nie zum Begriff der Weltschöpfung gelangen. Er mufs bei seinen Begriffen, wenn sie nicht leer an Inhalt seyn sollen, immer die sinnliche Vorstellungsart, und folglich Zeit und Raum voraussetzen; er kann sich daher nie zum Begriffe eines Wesens erheben, das nicht unter den Bedingungen der Zeit und des Ranms steht, sondern frei von den Schranken der Sinnlichkeit, die vorstellenden endlichen Wesen selbst erst ins Dasein rief, und durch das ihnen eingepflanzte sinnliche Vorstellungsvermögen die Anschauungsart in Zeit und Raum allererst möglich machte. Nur die Vernunft schwingt sich hinauf zu dem erhabenen Gedanken des allgemeinen Urwesens, des Schöpfers aller Dinge. Sie erkennt zwar einen sinnlichen empirischen Zusammenhang der menschlichen Handlungen an, in wiefern sie blos psychologisch, ästhetisch oder politisch, aber nicht moralisch (im engsten Sinn) beurtheilt werden: allein sie kann sich mit einer physikalischen Erklärungsart, theils zufolge ihrer eigenen Maxime (als spekulative), theils in Hinsicht auf ihr praktisches Gesetz (als praktische Vernunft) schlechterdings nicht befriedigen; sie mufs den innern Erseheinungen Etwas, das erscheint, als Ding an sich aber nicht erkannt, sondern nur gedacht werden kann, sie mufs den Handlungen ein übersinnliches unbegreifliches Princip zum Grunde legen,

legen, und verbietet dem Verstande die Ausdehnung seines Begriffs von einem durchgängigen Naturmechanismus auf das Gebiet des Uebersinnlichen, wohin seine Erkenntnis gar nicht reicht. Das Wesen der Freiheit, welches im Naturgebiete der Sinnenwelt (des Inbegriffs äufserer und innerer Erscheinungen) nie angetroffen werden kann, setzt die Vernunft in dem Uebersinnlichen, was sie allem Erkennbaren zum Grunde legen mufs, voraus. Gilt also das Gesetz des physischen Kausalzusammenhanges nur für das Naturgebiet der Erscheinungen, mithin für die menschlichen Handlungen nur sofern sie sinnlich wahrgenommen werden, so bleibt die Idee der Freiheit, der eigenen ursprünglichen unabhängigen selbstbestimmenden Thätigkeit, immer noch für das Feld des Uebersinnlichen, mithin für das Reingeistige des Menschen, denkbar und zulässig.

Wie ist nun die der spekulativen Vernunft nothwendige Idee der Schöpfung mit der Idee der Freiheit zu vereinigen? Ist das Maschinenwesen im menschlichen Dichten und Trachten keine blofse Erscheinungsart in der Zeit für Sinnlichkeit und Verstand, sondern eine absolutnothwendige und von unsrer Art zu denken und anzuschauen unabhängig bestimmte Beschaffenheit unserer Handlungen an sich selbst, so sind damit die höhern Ansprüche der Vernunft niedergeschlagen, und es ist an keine Freiheit zu denken. Wir müssen dann zum Spinozismus unsre Zuflucht nehmen, nach welchem alle vermeintlich menschlichen Handlungen nichts als unvermeidliche Aeufserungen der einzigen unendlichen Substanz sind, als deren blofse Accidenzien alles Endliche betrachtet werden mufs. Raum und Zeit sind dann selbst Urbe-

Urbestimmungen des höchsten Wesens, und Alles, was in Raum und Zeit geschieht, ist nichts als unausbleibliche Wirkung der unendlichen Denkkraft und Ausdehnung, in welcher die allbefassende einzige Substanz besteht. Allein die Sache gewinnt ein ganz anderes Ansehen, wenn wir auf die nothwendige Unterscheidung zwischen Dingen an sich und zwischen bloſsen Erscheinungen Rücksicht nehmen. Dann müssen wir von dem Unendlichen alle Schranken hinwegdenken, welche blos durch unsre sinnliche Vorstellungsart den Gegenständen der äuſseren und inneren Erfahrung zukommen, und dem Vernunftbegriff der Unendlichkeit widersprechen würden. Denken wir uns die göttliche Existenz, so können wir sie nicht den Zeitbedingungen unterwerfen, wie das menschliche Dasein, welches sich den Sinnen durch Erscheinungen ankündiget, und vom Verstande eben so leicht begriffen wird, als uns Gottes Existenz unerkennbar und unbegreiflich ist. Gehören aber Raum und Zeit zum Wesen des Unendlichen selbst, so ist auch Alles, was irgendwo und irgendwann geschieht, seine eigene Handlung; denn einzelne Arten der Handlungen (die doch an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten geschähen, und also Begebenheiten in der Sinnenwelt ausmachten) davon auszunehmen, und der Freiheit e n d l i c h e r Geister zuzuschreiben, würde (unter der angenommenen Voraussetzung) heiſsen, der unendlichen Thätigkeit Gottes Schranken setzen; so wäre also der Begriff menschlicher Freiheit nichts als eine vielleicht wohlthätige Täuschung. Sollen die endlichen vernünftigen Wesen und namentlich die Menschen als Substanzen, als für sich bestehend, und ihre Handlungen als Wirkungen ihrer eigenen freien Thätigkeit angenommen werden, so

muſs

mufs die Abhängigkeit von Zeitbedingungen, welche sich in Betrachtung ihres Daseins ihnen aufdringt, die physische Nothwendigkeit ihrer Gemüthszustände, die sie überall zu treiben scheint, blos von der Vorstellungsart ihres inneren Sinnes und ihres Verstandes herrühren, wodurch sie Alles successiv wahrzunehmen und als Ursache und Wirkung verknüpft zu denken genöthigt sind; aufserdem mufs es aber eine andre eben so natürliche und nothwendige, ia in gewisser Hinsicht (seltene Fälle ausgenommen) schwerlich ohne Geisteserniedrigung und unsittliche Selbstverleugnung aufzugebende, Vorstellungsart geben, welche dem Licht unsrer Seele, der Vernunft, angehört.

Die Menschen existiren und ihre Handlungen geschehen in der Zeit, ihre Zustände folgen auf einander und hängen genau zusammen, nämlich für ihre eigene sinnliche Wahrnehmung und verständige Denkart: sie könnten über ihr Leben und Dasein, über ihre Gemüthsveränderungen keine Erfahrung machen, wenn sie das Mannichfaltige der Empfindungen, Gedanken und Begierden, deren sie sich innerlich bewufst sind, nicht in einem physischen Zusammenhange vorstellten, und so durch den Verstand sich den Begriff von ihrem Schicksale und einem gewissen Mechanismus des Lebens bildeten: aber um solche Erfahrungen über ihr Selbst zu machen, müssen sie vernünftiger Weise Sich Selbst schon voraussetzen; wären sie nicht vor und unabhängig von zufälligen Wahrnehmungen, wie könnten sie diese ins Bewufstsein fassen und zu Erfahrungen vereinigen? Die Vernunft mufs also eine Existenz der Dinge an sich selbst annehmen, und von der Exis-

tenz

tenz der Dinge als Erscheinungen unterscheiden. Was in der Welt der Erscheinungen so nothwendig zusammenhängt und aus einander folgt, dafs es allen Ursprung aus Freiheit auszuschliefsen scheint, könnte doch wohl aufserhalb des Naturgebiets durch übersinnliche unabhängige freie Thätigkeit bestimmt seyn.

Nehmen wir nun auf den Begriff der Schöpfung Rücksicht, so ist die Frage: können wir uns eine Schöpfung des in Zeit und Raum Wahrnehmbaren, mithin der Erscheinungen, denken? Dies würde widersprechend seyn. Erscheinungen nennen wir Gegenstände sinnlicher Vorstellungen, in wiefern sie dies sind, und also die Merkmale der sinnlichen Vorstellungsart an sich tragen. Sie sezzen also eine sinnliche Vorstellungsart, folglich ein Subiekt dieses Vorstellungsvermögens, das sich mittelst desselben Etwas bewufst werden kann, voraus. Nähmen wir eine Schöpfung von Erscheinungen, von Dingen in Zeit und Raum an, so würden wir eine ursprüngliche Hervorbringung der Dinge behaupten, welche doch keine ursprüngliche Hervorbringung wäre, weil sie schon sinnlich vorstellende Wesen voraussetzte, für welche erst Erscheinungen möglich werden könnten, die ohne Voraussetzung derselben schlechterdings gar nichts sind. Die ursprüngliche absolute Hervorbringung der Dinge kann also nicht als wahrnehmbar, mufs folglich als unabhängig von allen Bedingungen der Zeit und des Raumes, völlig übersinnlich gedacht werden, und darum unbegreiflich, blofser Gegenstand eines Glaubens seyn. Die Schöpfung der Menschen ist daher Schöpfung derselben als Dinge an sich, nicht als Erscheinungen. Gott

ist

ist zwar Schöpfer solcher Wesen, die Sinnlichkeit und Verstand besitzen, und sich daher ihre eigenen Handlungen mittelst der bloſsen innern Erfahrung als physisch nothwendig vorstellen müssen, aber er ist darum noch nicht Ursache eines Mechanismus der menschlichen Handlungen an sich selbst, welchen überdies die Vernunft nur für scheinbar erkennt, und blos im Naturgebiete der physikalischen, aber keinesweges im Freiheitsgebiete der moralischen Beurtheilung gelten läſst.

Man kann sagen, Gott ist die mittelbare Ursache von Zeit und Raum, in wiefern er die endlichen Wesen mit einem sinnlichen Vorstellungsvermögen begabte, durch welches die Vorstellung von Zeit und Raum in ihnen entstehen und auf Erfahrungsgegenstände übergetragen werden muſste. Allein wir können nicht annehmen, daſs Zeit und Raum als nothwendige Bedingungen dem Dasein der endlichen Dinge vorhergehen, und also Etwas an sich selbst (unabhängig von sinnlicher Anschauungsweise) sind: weil dann die Gottheit (wenn man ihre Existenz an sich selbst den Bedingungen des Raums und der Zeit auch nicht unterworfen denken wollte) doch in ihrer Kausalität, nämlich in der Schöpfung, durch die dem Dasein der endlichen Dinge vorhergehenden Bedingungen, Raum und Zeit, den nothwendigen Begriffen von ihrer Unendlichkeit und Unabhängigkeit zuwider, eingeschränkt werden würde. Die Schöpfung der endlichen vorstellenden Wesen bedeutet daher nicht die Hervorbringung derselben als Erscheinungen, d. h. als Gegenstände sinnlicher Anschauungen, wobei schon die sinnlich anschauenden Wesen, und mithin eine andre Schöpfung vorausgesetzt werden

müſsten,

müſsten, sondern die unmittelbare Hervorbringung der vorstellenden Substanzen als Dinge an sich. Die Schöpfung ist die unmittelbare Ursache ihrer übersinnlichen Existenz, welche die Vernunft dem sinnlichen und erkennbaren Dasein derselben, als Erscheinungen in Zeit und Raum, zum Grunde legen, und bei allen ihren Zuständen als Zeitbestimmungen voraussetzen muſs. — Gott ist also wohl mittelbare Ursache eines physischen Kausalzusammenhanges (eines Mechanismus) der menschlichen Handlungen in der Sinnenwelt; denn er gab dem Menschen ein aus Sinnlichkeit und Verstand bestehendes Erkenntnisvermögen, für und durch welches alles gegebene Mannichfaltige in Zeit und Raum bestimmt, und nach Verstandesregeln zur Erfahrungseinheit verknüpft werden muſs: durch Gott ferner sind auch menschliche Handlungen überhaupt möglich, weil er die Menschen schuf, und sie nur durch Thätigkeit ihre Existenz beweisen können. Allein, ob gleich erstens die sinnliche Vorstellungsart der menschlichen Handlungen, als physisch-nothwendiger Wirkungen, mittelbar in Gott als dem Urheber des sinnlichen Erhenntnisvermögens ihren Grund hat, und zweitens er, als Schöpfer lebendiger Wesen, Handlungen überhaupt möglich machte; so folgt daraus doch gar nicht, erstens, daſs er als Schöpfer der endlichen Substanzen einen wirklichen mechanischen und unwillkürlichen Zusammenhang der menschlichen Handlungen an sich selbst, d. h. eine unvermeidliche Nothwendigkeit der Grundthätigkeiten im handelnden Subiekte (unabhängig von blos subiektiver Anschauungsart) begründet; zweitens daſs er, als Urheber der übersinnlichen Existenz handelnder Wesen die bestimmte Art und

ganze Reihe der Handlungen, oder die besonderen Maximen und Gesinnungen bei denselben, als unvermeidlich durch seinen Einflufs bestimme und nothwendig mache. Erstens also hängt der Mechanismus der menschlichen Handlungen seiner Form nach von der empirischen Erkenntnisart der endlichen Wesen, vom Schöpfer aber nur in sofern ab, als dieser durch die Einrichtung des menschlichen Geistes diese Vorstellungsart möglich machte: zweitens erklärt die Vernunft (als praktische, im Bezug auf das Handeln) diesen Mechanismus nicht für eine Naturnothwendigkeit der Handlungen an sich selbst (d. h. der zu denkenden übersinnlichen Grundthätigkeiten, worauf es in der Moral allein ankommt), sondern nur für eine Naturnothwendigkeit der Erscheinungen, mithin blos für scheinbar: die Vernunft läfst also die Möglichkeit als gedenkbar zu, dafs die erschaffenen endlichen Substanzen ungeachtet des Ursprungs ihrer Existenz aus dem unendlichen Wesen, doch vermögend sind, aus eigener Kraft Thätigkeiten von selbst anzufangen, und so ihre sinnliche Existenz, ihr Dasein in der Zeit, eigenmächtig zu bestimmen. Es bleibt daher vernünftiger Weise denkbar, dafs der Mensch zwar seine ursprüngliche Existenz vor allem wirklichen Bewufstsein, vor allem Wahrnehmen der zeitlichen Begebenheiten in und aufser ihm, dem unendlichen Wesen als seinem Schöpfer verdanke; dafs aber seine innere geistige Grundthätigkeit keineswegs von Zeitumständen abhänge, oder durch dieselben bestimmt werde, sondern vielmehr bei allen wahrnehmbaren Handlungen (als Gemüthserscheinungen) in seinem freien Willen vorausgesetzt werden müsse; dafs folglich diese Handlungen, ih-

ren übersinnlichen Gründen nach, immer als frei durch die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes hervorgebracht gedacht werden können, ob sie gleich, als bloſse Veränderungen in der Zeit, dem empirischen Verstande mechanisch bedingt vorkommen, und die ursprüngliche Existenz des handlungsfähigen Menschen vom Weltschöpfer abhängt. Im Gegentheil müſste man ohne hinlänglichen Grund annehmen, ein Wesen, dem man freie Selbstthätigkeit zuschreiben solle, müsse seine Existenz keiner fremden Ursache verdanken, also durch sich selbst existiren, und könne folglich nicht erschaffen seyn. So würde auf einmal die Denkbarkeit freier endlicher Wesen, selbstthätiger Geschöpfe aufgehoben, die Naturnothwendigkeit auch auf ihre übersinnliche Existenz ausgedehnt, und der Gottheit allein wahre freie Selbstthätigkeit beigelegt. Abstrahiren wir aber bei der, der Vernunft unentbehrlichen, Idee der vor aller Erfahrung bestimmten und zur Möglichkeit derselben vorauszusetzenden übersinnlichen Existenz der endlichen vernünftigen Wesen, und bei der Idee der Gottheit und ihrer Wirksamkeit, von allen (nur empirisch-gültigen) Bedingungen des Raums und der Zeit; so fallen Recht und Befugnis hinweg, erstens die Erscheinung von Naturnothwendigkeit für Naturnothwendigkeit an sich selbst anzunehmen, und zweitens der bloſsen Schöpfung der handelnden Wesen einen bestimmenden Einfluſs auf alle ihre Handlungen (sowohl ihrer intelligibeln als empirischen Seite nach) zuzuschreiben: dann gilt in moralischer Beurtheilung, wo nur einmal der Zustand der Besonnenheit, d. h. des vernünftigen Bewuſstseins, ohne welchen kein Gebrauch, keine Wirksamkeit der Freiheit möglich ist, keine Berufung auf die vergangene

gangene Zeit, auf geschehene Dinge, die sich nicht ungeschehen machen lassen, und nicht mehr in unserer Gewalt sind; dann ist alles Sinnlichwahrnehmbare, alle Begebenheit in der Zeit, blos als das Bestimmbare, als Mittel, Werkzeug, Stoff unserer Thätigkeit, unsere eigene unerkennbare unbegreifliche persönliche Kraft aber als das frei wirkende, selbstthätige, bestimmende, zwecksetzende, formende und hervorbringende Princip zu betrachten; dann hängt unsre Gemüthsart, unser empirischer Charakter von unserm intelligibeln, selbsterworbenen, von reiner Selbstbestimmung und ursprünglicher Geistesrichtung, vom innern Selbst in seiner wahren Freiheit ab.

So lange sich also nicht beweisen läfst, dafs Gott keine freien Wesen habe schaffen können, sondern Alles, was ihm seine Existenz verdankt, auch in seiner Art zu wirken durchaus von seinem Einflusse abhängen müsse, bleibt die Freiheit endlicher Wesen immer denkbar, und läfst sich aus praktischen Gründen, nicht allein ohne Widerspruch von Seiten der Religion, sondern selbst zum Behuf derselben, rechtfertigen. Freilich kann nur dem Unendlichen iene grenzenlose Freiheit beigelegt werden, welche selbst den Stoff ihrer Thätigkeit nicht, wie der Mensch, aus einer fremden Quelle schöpft, sondern aus der unermefslichen Fülle ihrer eigenen Kraft unmittelbar hervorbringt. Die Wirksamkeit der menschlichen Freiheit hat, wenigstens im gegenwärtigen Leben, ihre Grenzen, theils sofern sie erst durch äufsere Eindrücke zur Thätigkeit geweckt und veranlafst werden, theils sofern sie den Stoff zu ihren Handlungen in gegebenen Zwecken anderwärts her em-

pfangen muſs, theils endlich sofern sie durch den nicht seltenen Mangel des ihr unentbehrlichen Zustandes der Besonnenheit unterbrochen wird. — Bedenken wir übrigens, daſs unsere ächten religiösen Ueberzeugungen keinesweges den moralischen vorhergehen, sondern nur durch diese erst möglich werden und zur Wirklichkeit kommen; so dürfen wir uns nicht so leicht durch Einwürfe, die aus der Religion hergenommen seyn sollen, in unsrer moralisch-nothwendigen Ueberzeugung von der Freiheit des Willens irre machen lassen. Es mag daher immer unbegreiflich seyn und alle Einsicht der spekulativen Vernunft übersteigen, wie freie Wesen geschaffen seyn können, weil durch den Schöpfer der innere Grund und die ganze Reihe ihrer Handlungen nach dem Grundsatz der Kausalität vorherbestimmt zu seyn scheint; es mag selbst die Freiheit ihrer innern Natur und Möglichkeit nach unerforschlich seyn; so sind doch sowohl die Schöpfung als die Freiheit Gegenstände solcher überschwenglicher Ideen, welche die Vernunft aus einem moralischen Bedürfnis, das durch nichts innerhalb der Erfahrung völlig befriedigt wird, zum praktischen Gebrauche annehmen und behaupten muſs. Wir stehen unter der göttlichen Gesetzgebung, sofern wir Gott unser Dasein verdanken, ihn folglich als unsern Schöpfer verehren, und das Gesetz der Heiligkeit in uns als sein Gesetz nothwendig anerkennen müssen. Moralisch aber könnte diese Gesetzgebung nicht seyn, wenn wir bloſse Maschinenwesen wären und keine Freiheit besäſsen. Ob nun gleich Gottes Verhältnis zu unserer Freiheit für uns heiliges Geheimnis bleiben mag; so ist uns doch, was zu unsrer Pflicht gehört, hinlänglich verständlich, was aber mittel-

bar

bar und entfernter Weise mit derselben zusammenhängt und nicht in unsrer Gewalt steht, ist Gegenstand eines moralischen Glaubens, in welchem uns kein Mangel an positiver Einsicht irre machen darf, wofern wir nur nichts Widersprechendes zu denken uns bewufst sind. Da die innere Natur der Freiheit aufser den Grenzen aller Erkenntnis liegt, und Gottes Wirksamkeit uns eben so unbegreiflich ist, so können wir über das Verhältnis zwischen beiden nichts positiv festsetzen, sondern müssen unsere Ueberzeugung blos nach den nothwendigen Maximen unsrer praktischen Vernunft einrichten, und uns mit negativen Entscheidungen, welche allen vermessenen und schwärmerischen Wahn des Unglaubens und Aberglaubens abweisen, zufrieden stellen, und auf dem Wege der Tugend hinleiten.

Läfst es sich überzeugend darthun, dafs das Ich sich selbst unbedingt, d. h. durch sich selbst und schlechthin setzen müsse, ehe es sich Etwas (ein Nicht-Ich) entgegensetzen könne, dafs in sofern die Autonomie und Selbstständigkeit unsers Geistes, als des absoluten oder reinen Ich aller Philosophie zum Grunde liege, und die theoretische Vernunft die praktische voraussetze, indem ohne selbstthätiges Entgegenstreben des absoluten Ich nicht einmal Vorstellung möglich wäre; so ergiebt sich hierdurch zugleich der Vorrang der gesetzgebenden Vernunft vor der erkennenden, und das Uebergewicht des praktischen Interesse über das theoretische; mithin fallen die Gründe hinweg durch theoretische Vernunft die Gültigkeit der praktischen Foderungen und der ihnen zum Grunde liegenden Voraussetzungen zu bestreiten oder gar abzuweisen. Ungeachtet unser Dasein von der

Gottheit abhängig ist, so hängt doch die Richtung unsrer Thätigkeit, durch welche wir unser Dasein empirisch bestimmen, völlig von uns ab, und das Gesetz, nach welchem wir handeln sollen, ist das Grundgesetz der Selbstständigkeit unsers Geistes selbst, durch welches das Streben nach vollkommener Einheit mit uns selbst gefodert wird.

Weil wir nichts denken können, ohne die Kategorieen des Verstandes dabei anzuwenden, so muſs auch selbst der Gegenstand einer Vernunftidee, die Freiheit, sich auf eine Kategorie gründen. Dies ist die Kategorie der Kausalität oder Wirksamkeit, welche durch den eigenthümlichen Charakter der Vernunft das Merkmal des Unbedingten erhält, und daher als absolute oder unbedingte Wirksamkeit gedacht wird. Der Verstandesbegriff der Kausalität erhält seine obiektive Realität erst durch seine Beziehung auf sinnliche Anschauung, d. h. erkennbare und begreifliche Wirksamkeit kommt nur in der Erfahrung an sinnlichen Gegenständen vor, und ist daher auf Zeit und Raum eingeschränkt, in welchen Veränderungen und Bewegungen wahrgenommen werden. Dem Vernunftbegriffe aber von Freiheit, d. h. von dem Vermögen unbedingter Wirksamkeit, entspricht keine sinnliche Anschauung, und sie ist Gegenstand einer überschwenglichen Idee, der auſserhalb der Erfahrung liegt. Nun ist die Frage: woher der Vernunftbegriff der Freiheit (die idealisirte Kategorie der Kausalität) obiektive Realität erhalte, d. h. als nothwendig gültig zugesichert werde? Die Kategorie der Wirksamkeit bezieht sich als dynamische, nicht, wie die mathematischen Kategorieen der

Gröſse

Gröſse und Beschaffenheit, auf die Einheit der Verknüpfung in der bloſsen Vorstellung der Gegenstände, sondern auf die Einheit in der Vorstellung ihrer Existenz. Die mathematischen Kategorieen der Gröſse und Beschaffenheit sind im Verstande bestimmte Verknüpfungsarten des Gleichartigen. Die dynamischen Kategorieen aber der Kausalität und der Nothwendigkeit eines Dinges sind Verknüpfungsarten, welche gar nicht die Gleichartigkeit des Bedingten und der Bedingung voraussezzen; denn das, worauf sie sich beziehen, und was durch sie im Bewuſstsein vereinigt werden soll, ist nicht, wie bei den mathematischen Kategorieen, das Mannichfaltige der Anschauung in Zeit und Raum, sondern das Verhältnis der Existenz des bedingten Gegenstandes, welcher der Anschauung entspricht, zur Existenz der Bedingung. Durch die mathematische Kategorie wird die Zusammensetzung der Anschauung aus einem Mannichfaltigen vorgestellt, wozu Gleichartigkeit erfodert wird. Durch die dynamische Kategorie wird das Hinzukommen der Existenz des anschaulichen bedingten Obiekts zur Existenz seiner Bedingung vorgestellt. Im letztern Falle waren wir (den Resultaten der theoretischen Vernunftkritik zufolge) berechtigt, durch Vernunft zu dem in Zeit und Raum, mithin empirisch-Bedingten der Sinnenwelt (in Ansehung der Kausalität sowohl, als des zufälligen Daseins der Dinge selbst) das Unbedingte in der übersinnlichen Welt vorauszusetzen, und also das Gebiet der Erfahrung zu überfliegen, um uns, was innerhalb derselben liegt, so durch seine Verknüpfung mit dem Uebersinnlichen begreiflich zu machen. Wir waren berechtigt, den nach Erfahrungsgesetzen unsers Geistes bestimmten Naturzusammenhang und Mechanismus

nismus sinnlicher innerer und äufserer Begebenheiten für den Inbegriff der Erscheinungen gelten zu lassen, und doch genöthigt auf der andern Seite, mittelst der Ideen unsrer spekulativen Vernunft, ohne Widerspruch mit dem ersteren, eine sinnlich-unbedingte Kausalität, eine freie Wirksamkeit dem Naturmechanismus zum Grunde zu legen. Aber wodurch können wir unserer Idee von Freiheit, deren Zuläfsigkeit und logische Gültigkeit durch die Kritik der reinen Vernunft dargethan ist, auch materialen Gehalt und obiektive Realität zusichern? Es kömmt darauf an, dafs sich beweisen lasse, gewisse Handlungen seien, entweder ihrer obiektiv-praktischen Nothwendigkeit, oder ihrer Wirklichkeit nach (als blos gebotene oder als geschehene) nur unter Voraussetzung iener sinnlich-unbedingten intellektuellen Kausalität oder freien Selbstthätigkeit zu begreifen. Alles, was wir durch innere oder äufsere Erfahrung in uns oder an Andern kennen lernen, scheint nach physischen Gesetzen nothwendig bestimmt zu seyn, alle Begebenheiten der Sinnenwelt (sie mögen in innern oder äufsern Handlungen bestehen) hängen nach allgemeinen Regeln der Erfahrungserkenntnis so genau zusammen, dafs sie als blofse Erscheinungen alle Freiheit ausschliefsen. Die freie Wirksamkeit müssen wir schlechterdings nur aufserhalb der Sinnenwelt im Uebersinnlichen annehmen, und es ist ein uneigentlicher Ausdruck, wenn vom Gefühl der Freiheit die Rede ist. Alle Erfahrung, als das Bewufstsein der sinnlichen Gegenstände in nothwendigem Zusammenhange, würde aufgehoben, wann im Gebiete ihrer Erkenntnis eine freie Kausalität vorkäme. Beschränkt sich die Erkennbarkeit der Dinge nur auf das, was innerlich oder äufserlich wahrgenommen

werden

werden kann, auf sinnliche Gegenstände, die im Raume und in der Zeit vorkommen, so wird hierdurch zugleich der Freiheit Wahrnehmbarkeit und eigentliche (theoretische) Erkennbarkeit abgesprochen; sie kann als das Vermögen unbedingter Wirksamkeit nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden. Da uns nun die Realität unsers nothwendigen Vernunftbegriffs von Freiheit nicht durch Erfahrung zugesichert werden kann, aus welcher andern Quelle schöpfen wir die Ueberzeugung von seiner Gültigkeit? was bestimmt uns zum festen Glauben an denselben?

Bei einigem Nachdenken über uns selbst werden wir uns sehr bald eines Grundsatzes bewufst, welcher so wenig aus der Erfahrung abstrahirt ist, dafs nach ihm vielmehr die Erfahrung beurtheilt und modificirt werden soll, und welcher eine von sinnlichen Bestimmungsgründen unabhängige Art zu handeln eigenmächtig vorschreibt und unbedingt gebietet: durch diesen Grundsatz kündigt sich der ursprüngliche Trieb unsers absoluten Wesens an, er ist der Ausdruck des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft, der allen Menschen im Zustande der Besonnenheit vernehmliche und verständliche Grundsatz der Sittlichkeit. In der Sinnenwelt, in Ansehung unsers empirischen Charakters und der blofsen Befriedigung der Neigungen, in Beziehung auf den äufseren Menschen, mufs die Vernunft stets aus sich herausgehen, um Bestimmungsgründe und Antriebe zu den Handlungen aufzufinden, auf etwas Anderes verweisen, was den Menschen treibt, und wohin er strebt: anders verhält es sich mit ienem Grundtriebe des Geistes, mit ienem obiektiven Grundsatze der Kausalität,

salität, durch welchen sich die reine Vernunft in ihrer gesetzgebenden Hohheit und Würde ankündiget, und dem Willen Zweck und Bestimmungsgrund seiner Thätigkeit in der vollendeten Einheit seiner selbst vorhält, ohne die Gültigkeit ihres Gesetzes aus einem von ihr verschiedenen Grunde herzuleiten. Kraft dieses Gesetzes soll der Wille seine Thätigkeit nicht von äufseren Umständen, von angenehmen oder schmerzhaften Eindrücken und blofsen Neigungen abhängen lassen, sondern umgekehrt seiner Macht alles Sinnliche unterordnen, die Erscheinungen nach der Idee der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit zu bestimmen, und die äufsere und innere Natur mit dem Gesetze seiner reinen Vernunft übereinstimmend zu machen suchen. Der Grundsatz der Sittlichkeit kann nun in Beziehung auf die Idee der Freiheit den Mangel der Anschauung ersetzen, indem er grade eine solche von sinnlichem Einflufs unbedingte Wirksamkeit fodert, wie wir unter der freien Kausalität uns denken, und diese noch der Form nach durch das der reinen Vernunft wesentliche Merkmal der nothwendigen Allgemeingültigkeit bestimmt. Unser Vernunftbegriff der Freiheit, als Vermögens der unbedingten Kausalität, ist zwar durch die Kritik der theoretischen Vernunft als zuläfsig gerechtfertigt worden, würde aber doch dem Gehalt und der Realität nach unbestimmt und problematisch bleiben, wenn uns nicht im Grundsatz der Sittlichkeit ein Gesetz der freien Kausalität, eine unbedingte Regel des Willens gegeben wäre, durch welche wir den Begriff der Freiheit bestimmen, und, weil dies Gesetz unserer eigenen Persönlichkeit angehört, uns von seiner Gültigkeit überzeugen können. Das Sittengesetz verbürgt uns unsre Freiheit und unsre über-

sinnliche

sinnliche Existenz. Die praktische Vernunft nöthiget uns, an die Wirklichkeit eines übersinnlichen Reichs der freien Geister zu glauben, aus welchem sie selbst herstammt, und in welchem sie unumschränkt herrscht. Durch ihr eigenes Gesetz bewirkt sie diese Ueberzeugung, die nur für das theoretische Vermögen transscendent, wiewohl nicht widersprechend, für sie selbst aber immanent sind. In praktischer Rücksicht sagen wir nicht, der menschliche Wille kann frei seyn, eine übersinnliche Welt ist möglich; sondern, der menschliche Wille ist frei, und es giebt eine übersinnliche Welt. Die moralischen Handlungen, welche das reine Vernunftgesetz unbedingt gebietet, setzen nothwendig ein Vermögen sinnlich-unbedingter, intellektueller Kausalität, d. h. Freiheit, und folglich frei handelnde Wesen, mithin sie selbst als Dinge an sich in einer intelligibeln Welt voraus. Unser Glaube an Freiheit stützt sich auf das Sittengesetz, als ein unumstöfsliches Faktum unsers reinen Selbstbewufstseins; in uns selbst finden wir das Unbedingte und Intelligible zu allem Bedingten und Sinnlichen, sofern wir vermöge des praktischen Gesetzes unsers geistigen Ursprungs, Daseins und Werthes und der Art uns bewufst werden, wie wir als wahre Personen unsrer vernünftigen Bestimmung gemäs in der Sinnenwelt handeln sollen.

Unsre eigenen Handlungen, als innere Veränderungen und Erscheinungen in der Sinnenwelt, dachten und erkannten wir fürs Erste mittelst des blofsen Verstandes durch die dynamische Kategorie der Kausalität; die philosophirende Vernunft aber konnte sich mit dieser durch Zeit und Raum bestimmten, sinnlich bedingten Kausalität nicht begnügen,

gnügen, sie verlangte ihrer Maxime gemäs das Unbedingte zur absoluten Vollständigkeit, und entfernte daher von dem Verstandesbegriff der Kausalität die Schranken der Sinnlichkeit, Zeit und Raum, und legte so der abhängigen, empirischbedingten, relativen Kausalität eine ursprüngliche absolute zum Grunde, welche sie aufserhalb des Inbegriffs der Erscheinungen, folglich in einer übersinnlichen Welt, voraussetzen mufste. Der auf diese Art erzeugte Begriff des Vermögens unbedingter Kausalität, d. h. der Freiheit, erhielt nun seine Bestätigung und Gewifsheit durch das Bewufstsein des praktischen Gesetzes, durch welches sich der absolute Trieb unsrer reinen Geistigkeit ankündigt, und welches eine von allem Naturzwange unabhängige, und vom physisch - nothwendigen sinnlichbedingten Verhalten völlig verschiedene Handlungsweise gebietet, und theils durch sich selbst eine Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen beweifset, theils im wirklichen Handeln für den sinnlichen Wirkungskreis eine solche Unabhängigkeit fodert und voraussetzt. So leicht wir also zur Idee unsrer Freiheit gelangen konnten, indem wir von unsrer sinnlichen Beschränktheit und Abhängigkeit unsre vernünftige Selbstständigkeit und übersinnliche Existenz unterschieden, und aus der Einrichtung unserer eigenen wahrnehmbaren Handlungen das Vermögen kennen lernten, nach iener Idee, der Vorschrift des übersinnlichen Gesetzes gemäs, im wirklichen Leben thätig zu seyn: so wenig konnten wir die zweite dynamische Idee, nämlich die Idee des nothwendigen Wesens, welches als aufser uns gegeben, erkannt werden sollte, auf ähnliche Art realisiren. Die Existenz des von dem übersinnlichen Substrat der

der Sinnenwelt verschiedenen absolutnothwendigen Wesens blieb immer problematisch, ob sich gleich die Vernunft von allem Zufälligen und Bedingten bis zur Idee des Unabhängigen und Schlechthinnothwendigen, ihrer Denkart vollkommen gemäs, emporschwingen mufste. Um das nothwendige Wesen zu denken, mufsten wir die Sinnenwelt verlassen, weil Alles, was uns in derselben durch Erfahrung gegeben wird, in Zeit und Raum bedingt und zufällig ist, mithin den Foderungen der Vernunft widerspricht. Wir mufsten daher das nothwendige Wesen in das Feld des Uebersinnlichen versetzen, und dabei den Grundsatz der Kausalität schon anwenden, um das nothwendige Wesen als Weltursache anzusehen: hierbei aber mangelten uns die Beweisgründe für die Verschiedenheit des nothwendigen Wesens von dem übersinnlichen Substrat der Sinnenwelt, als Urhebers ihrer Substanz, und für seine reelle Existenz aufserhalb der blofsen Idee.

Aus allem diesem ergiebt sich, dafs nicht in unserer sinnlichen, sondern in unserer sittlichen Natur der Grund zur Erzeugung und Annahme gewisser Vorstellungen liege, deren Gegenstände in keiner Erfahrung theils unsers gegenwärtigen, theils unsers Daseins überhaupt anzutreffen sind; dafs uns nur ein reines praktisches Bedürfnis über die Sinnenwelt hinausführe, und in Hinsicht auf unser Handeln ein Fürwahrhalten gewisser regelmäfsiger Verhältnisse und zweckmäfsiger Einrichtungen erzeuge, welches zum Unterschiede von allem theoretischen Erkenntnis und eigentlichen Wissen Glaube heifst,

heifst, und eben seines Ursprungs wegen nicht zur Ergänzung theoretischer Ueberzeugungsgründe und physischer Erklärungen, sondern allein zur Erweiterung unsers moralischen Wirkungskreises, und zur Erhöhung und Befestigung sittlicher Gesinnungen und Grundsätze angewendet werden darf. Der Begriff des moralischen Ueberzeugungsgrundes bedarf einer ausführlicheren Entwicklung, mit welcher sich der folgende Theil dieses Versuches grofsentheils beschäftigen wird.

Ende des ersten Bandes.

Bayerische Staatsbibliothek München

Druckfehler

Seite 327 Zeile 6 statt eigenen l. eigennützigen
— 341 letzte Zeile statt eigenen l. eigennützigen
— 350 erste Zeile statt dürfte l. durfte

BUCHBINDEREI
OBERMEIER

XXX (1+2) VI. 83
VII. 88
X 89

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Michaelis, Christian Friedrich, 1770-1834

Ueber die sittliche Natur und Bestimmung des Menschen Ein Versuch zur Erläuterung über I. Kant's Kritik der praktischen Vernunft

Bd.: Erster Band

Leipzig 1796

Ph.pr. 846-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041356-7
VD18 80204384